

Gilles Deleuze

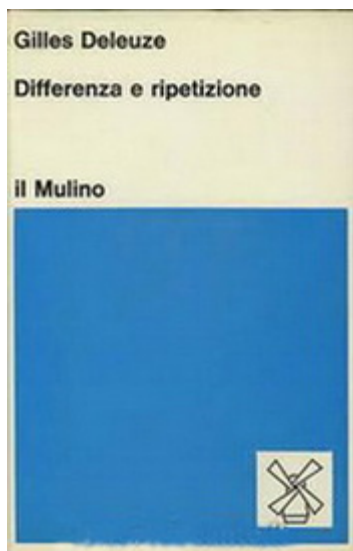
Differenza e ripetizione

il Mulino



Gilles Deleuze

DIFFERENZA E RIPETIZIONE



Il fallimento del mondo della rappresentazione, sottoposto al primato dell'identità, la morte di Dio e dunque dell'uomo, sono questi i segni di un anti-hegelismo che Deleuze acutamente ravvisa nel pensiero moderno. E da questi segni, o presupposti, muove in forme e modi problematici «Differenza e ripetizione». Occorre per intanto, avverte l'autore, rimuovere le confusioni, purificare il concetto di differenza che la tradizione filosofica, da Aristotele a Hegel, riduce a differenza concettuale, e liberare così un pensiero differenziale e ripetitivo sotto le esigenze di identità e di opposizione dialettica della ripetizione. La ricerca non si limita al campo strettamente filosofico, ma comprende anche le matematiche, la fisica, il campo biologico, la psicanalisi, l'estetica o la poesia, soprattutto nelle sue forme nuovissime. Ovunque la differenza appare «affetta» da una divergenza e da un

discentramento che le sono essenziali, e la ripetizione da uno spostamento e da un mascheramento inseparabili. Si profila in tal modo un mondo di «simulacri» fatti di differenze libere e discentrate, che rovesciano il mondo della rappresentazione e si sottraggono alle sue esigenze di identità, di somiglianza, di analogia e di opposizione.

Gilles Deleuze, nato nel 1925, è attualmente professore di filosofia presso la Sorbona, è uno degli autori più acuti e interessanti fra i filosofi francesi della giovane generazione, noto anche in Italia come studioso di Nietzsche. Fra le sue numerose opere ricordiamo: «Empirisme et subjectivité» (1953), «Nietzsche et la philosophie» (1962), «La philosophie critique de Kant» (1963), «Proust et les signes» (1964), ora tradotto in italiano dall'editore Einaudi (1967), «Nietzsche, sa vie. son oeuvre» (1965), «Le bergsonisme» (1966), «Logique du sens» (1969).

Edizione originale: *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.

Traduzione di Giuseppe Guglielmi.

Copyright © 1968 by Presses Universitaires de France, Paris.
Copyright

© 1971 by Società editrice il Mulino, Bologna. CL 27-0275-4

Introduzione

di Michel Foucault

Theatrum Philosophicum

Non c'è filosofia, si può dire, che non abbia tentato di rovesciare il platonismo. E se, al limite, si definisse filosofia ogni e qualsiasi tentativo di rovesciarlo? Allora la filosofia comincerebbe da Aristotele, anzi da Platone, da quel finale del *Sofista* dove non è più possibile distinguere Socrate dall'astuto imitatore, dai sofisti stessi che facevano gran rumore attorno al platonismo nascente, e a forza di giochi di parole irridevano alla sua grandezza futura.

Viene da chiedersi se tutte le filosofie non appartengano al genere delle «antiplatonacee», non comincino se non articolando il gran rifiuto e tutte non si dispongano attorno a questo centro di odio e di desiderio. Diciamo piuttosto che la filosofia di un discorso è il suo differenziale platonico. Allora, un elemento assente in Platone ma presente nel discorso filosofico? No, non ci siamo ancora: un elemento il cui effetto di assenza è indotto nella serie platonica dall'esistenza di questa nuova serie divergente (ed esso svolge allora, nel discorso platonico, la funzione di un significante a un tempo in eccesso e in difetto); un elemento anche di cui la serie platonica produce la circolazione libera, fluttuante, in eccedenza in quest'altro discorso. Platone, padre eccessivo e difettivo. Non si cercherà dunque di specificare una filosofia attraverso il carattere del suo antiplatonismo (come una pianta attraverso i suoi organi di riproduzione), ma si renderà una filosofia distinta un po' come si distingue un fantasma tramite l'effetto di mancanza quale si distribuisce nelle due serie che lo formano, «l'arcaico» e «l'attuale», e si sognerà di una storia generale della filosofia che sarebbe una fantasmatica platonica, non certo un'architettura dei sistemi.

Comunque sia, ecco Deleuze. Il suo «platonismo rovesciato» consiste nello spostarsi nella serie platonica e nel farvi comparire un punto notevole: la divisione. Platone non divide imperfettamente — come dicono gli aristotelici — il genere «cacciatore», «cuoco» o «politico»; egli non vuole sapere ciò che caratterizza in proprio la specie «pescatore» o «cacciatore col laccio»; vuole sapere chi è il vero cacciatore. *Chi è?* non *che cos'è?* Occorre cercare l'autentico, l'oro puro. Anziché suddividere, selezionare e seguire il filone buono, occorre cercare fra i pretendenti senza distribuirli secondo le loro proprietà catastali; sottoporli alla prova dell'arco che li eliminerà tutti,

salvo uno (e precisamente, il senza nome, il nomade). Ora, come distinguere fra tutti questi falsi (simulatori, sedicenti) e il vero (il non mescolato, il puro)? Non scoprendo una legge del vero e del falso (qui la verità non si oppone all'errore, ma alla falsa apparenza), ma guardando al di sopra di tutti questi il modello: talmente puro che la purezza del puro gli somiglia, l'avvicina e può misurarsi con esso; e esistendo a tal punto che la vanità simulatrice del falso si troverà, di colpo, decaduta come non-essere. All'apparire di Ulisse, eterno marito, i pretendenti si dileguano. *Exeunt* i simulacri.

Platone avrebbe opposto, si dice, essenza e apparenza, mondo e sovramondo, sole della verità e ombre della caverna (e sta a noi di ricondurre le essenze sulla terra, di glorificare il nostro mondo e di porre nell'uomo il sole della verità...). Ma Deleuze, per parte sua, individua la singolarità di Platone in questa minuta cernita, in questa sottile operazione, anteriore alla scoperta dell'essenza poiché per l'appunto essa lo chiama, e comincia a separare, dalla moltitudine dell'apparenza, i cattivi simulacri. Per rovesciare il platonismo, è inutile dunque restituire i diritti dell'apparenza, conferirle solidità e senso, avvicinarla alle forme essenziali dandole il concetto come scheletro (non la si incoraggi a raddrizzarsi). Non si cerchi neppure di ritrovare il gran gesto solenne che ha stabilito una volta per tutte l'idea inaccessibile. Apriamo piuttosto a tutte quelle astuzie che simulano e spettegolano alla porta. E ciò che entrerà allora, sommergendo l'apparenza, rompendo la sua promessa con l'essenza, è l'avvenimento; cacciando la pesantezza della materia, l'incorporeo; rompendo il cerchio che imita l'eternità, l'insistenza intemporale; purificandosi di tutte le commistioni con la purezza, la singolarità impenetrabile; soccorrendo la falsità della falsa sembianza, la somiglianza stessa del simulacro. Il sofista salta di gioia quando sfida Socrate a dimostrare che egli è un pretendente usurpatore.

Rovesciare, con Deleuze, il platonismo, significa spostarsi insidiosamente in esso, discendere d'un gradino, giungere sino a quel piccolo gesto — discreto, ma *morale* — che esclude il simulacro; significa anche abbassarsi leggermente rispetto ad esso, aprire la porta, spalancandola, alla chiacchiera di lato; significa instaurare un'altra serie staccata e divergente; costituire, con questo piccolo salto laterale, un para-platonismo scoronato. Convertire il platonismo (opera di seria filosofia), significa indurlo a maggior pietà per il reale, per il mondo e per il tempo. Sovvertire il platonismo, significa prenderlo dall'alto (distanza verticale dell'ironia) e recuperarlo nella sua propria origine. Pervertere il platonismo, significa sfilarlo sin nei minimi particolari, discendere (secondo la gravitazione propria dell'humour) sino al capello, al sudiciume sotto l'unghia che non meritano per niente l'onore di un'idea; scoprire in tal modo il

discentramento che ha operato per ricentrarsi attorno al Modello, all'identico e allo Stesso; significa de-centrarsi rispetto ad esso per mettere in moto (come in ogni perversione) delle superfici laterali. L'ironia si eleva e sovverte; l'humour si lascia cadere e perverte.

Piuttosto che denunciare il grande oblio che avrebbe inaugurato l'occidente, Deleuze, con una pazienza da genealogista nietzschiano, mette a nudo tutta una moltitudine di piccole impurità, di meschine compromissioni. Bracca le minuscole, le ripetitive viltà, tutti quei tratti di stupidità, di vanità, di compiacenza che non cessano di nutrire, giorno dopo giorno, il fungo filosofico. «Ridicole radicele», come direbbe Leiris. Siamo tutti gente di buon senso; ognuno può ingannarsi, ma nessuno è sciocco (nessuno di noi, s'intende); senza buona volontà, niente pensiero; ogni vero problema deve avere una soluzione, poiché siamo alla scuola di un maestro che non interroga se non a partire dalle risposte bell'e scritte del suo quaderno; il mondo, è la nostra classe. Infime credenze... E allora? La tirannia di una volontà buona, l'obbligo di pensare «in comune» con gli altri, il dominio del modello pedagogico, e soprattutto l'esclusione della bestialità, ecco tutta una spregevole morale del pensiero, di cui sarebbe facile senza dubbio decifrare il gioco nella nostra società. Occorre liberarsene. Ma se si sovverte questa morale, tutta la filosofia finisce con lo spostarsi.

Prendiamo la differenza. Solitamente, la si analizza come la differenza *di* qualcosa o *in* qualcosa; dietro, al di là di essa, ma per sostenerla, darle un luogo, delimitarla, e dunque assoggettarla, si pone, con il concetto, l'unità di un genere che essa è tenuta a frazionare in specie (dominazione organica del concetto aristotelico); la differenza diviene allora ciò che deve essere specificato all'interno del concetto, senza uscire da esso. E' tuttavia, al di sopra delle specie, c'è tutto il brulichio degli individui: questa smisurata diversità che sfugge ad ogni specificazione, e cade al di fuori del concetto, altro non è se non la ripresa della ripetizione. Al di sotto delle specie ovine, non resta che contare i montoni. Ecco dunque la prima figura dell'assoggettamento: la differenza come specificazione (nel concetto), la ripetizione come indifferenza degli individui (fuori del concetto). Ma assoggettamento a che cosa? Al senso comune, che, distogliendosi dal divenire folle e dall'anarchica differenza, sa, ovunque e nello stesso modo, riconoscere ciò che è identico; il senso comune ritaglia la generalità nell'oggetto, nel momento stesso in cui, per un patto di buona volontà, istituisce l'universalità del soggetto conoscente. Ma se, per l'appunto, si lasciasse muovere la volontà cattiva? Se il pensiero si liberasse dal senso comune e non volesse più pensare se non alla punta estrema della propria singolarità? Se, anziché ammettere benevolmente la propria cittadinanza nella *doxa*, praticasse malvagiamente la scappatoia del paradosso? Se, anziché ricercare il

comune sotto la differenza, pensasse differenzialmente la differenza? Il pensiero allora non sarebbe più un carattere relativamente più generale che manipola la generalità dèi concetto, ma sarebbe — pensiero differente e pensiero della differenza — un puro avvenimento; quanto alla ripetizione, essa non sarebbe più il triste avvicinarsi dell'identico, ma differenza spostata. Sfuggito alla buona volontà e all'amministrazione di un senso comune che divide e caratterizza, il pensiero non costruisce più il concetto, produce un senza-avvenimento ripetendo un fantasma. La volontà moralmente buona di pensare nel senso comune aveva in fondo la funzione di proteggere il pensiero dalla sua singolare «genitalità».

Ma torniamo al funzionamento del concetto. Perché esso possa sottomettere la differenza, occorre che la percezione, entro ciò che si dice il diverso, colga delle somiglianze globali (che saranno scomposte poi in differenze e identità parziali); che ogni rappresentazione nuova si accompagni a rappresentazioni che esibiscano tutte le somiglianze; allora in questo spazio della rappresentazione (sensazione-immagine-ricordo), si porrà il somigliante alla prova del livellamento quantitativo e all'esame delle quantità graduate; si costituirà il grande quadro delle differenze misurabili. E nell'angolo del quadro, là dove, in ascisse, il minimo scarto delle quantità raggiunge la minima variazione qualitativa, al punto zero, si ha la somiglianza perfetta, la ripetizione esatta. La ripetizione che, nel concetto, non era se non la vibrazione impertinente dell'identico, diviene nella rappresentazione il principio di programmazione del simile. Ma *chi* riconosce il simile, l'esattamente simile, quindi il meno simile — il più grande e il più piccolo, il più chiaro, il più scuro? Il buon senso. Il buon senso che riconosce, che istituisce le equivalenze, che valuta gli scarti, che misura le distanze, che assimila e ripartisce, è la cosa che meglio al mondo divide. Esso regna sulla filosofia della rappresentazione. Pervertiamo il buon senso, e facciamo scorrere il pensiero fuori dal quadro ordinato delle somiglianze; esso appare allora come una verticalità di varie intensità; infatti l'intensità, molto prima d'essere graduata dalla rappresentazione, è in se stessa una pura differenza: differenza che si sposta e si ripete, differenza che si contrae o si espande, punto singolare che rinserra e disserra, nel suo avvenimento acuto, indefinite ripetizioni. Il pensiero va pensato come irregolarità intensiva. Dissoluzione dell'io.

Lasciamo valere ancora per un istante il quadro della rappresentazione. All'origine delle assi, la somiglianza perfetta; quindi scagliandosi, le differenze, come tante somiglianze minime, tante identità marcate; la differenza si istituisce allorché la rappresentazione non presenta più ciò che era stato presente, e la prova del riconoscimento viene tenuta in scacco. Per essere differente, occorre

innanzi tutto non essere lo stesso, ed è su questo fondo negativo, al di sopra di questa parte d'ombra che delimita lo stesso, che sono poi articolati i predicati opposti. Nella filosofia della rappresentazione, il gioco dei due predicati come rosso/verde non è se non il livello più alto di una costruzione complessa: nel più profondo regna la *contraddizione* tra rosso-non rosso (sul modo *essere-non essere*); al di sopra, la non identità del rosso e del verde (a partire dalla prova *negativa del riconoscimento*); infine la posizione *esclusiva* del rosso e del verde (nel quadro in cui si *specifica* il *genere* colore). Così, per la terza volta, ma in modo ancora più radicale, la differenza si trova assoggettata in un sistema opposizionale, negativo e contraddittorio. Perché la differenza avesse luogo, c'è voluto che lo stesso fosse diviso dalla contraddizione; che la sua identità infinita fosse limitata dal non-essere; che la sua positività senza determinazione fosse manipolata dal negativo. Al primato dello stesso, la differenza non è giunta se non attraverso queste mediazioni. Quanto al ripetitivo, esso si produce per l'appunto là dove la mediazione appena abbozzata ricade su se stessa; quando anziché dire no, essa pronuncia due volte lo stesso sì, e anziché ripartire le opposizioni in un sistema di finizioni, essa ritorna indefinitamente sulla stessa posizione. La ripetizione tradisce la debolezza dello stesso nel momento in cui esso non è più capace di negarsi nell'altro e di ritrovarvisi. La .ripetizione che era stata pura esteriorità, pura figura di origine, diviene così debolezza interna, difetto della finitudine, sorta di balbettamento del negativo: la nevrosi della dialettica. Proprio alla dialettica conduceva la filosofia della rappresentazione.

E tuttavia, come non riconoscere in Hegel il filosofo delle massime differenze, di fronte a Leibniz, pensatore delle minime? A dire il vero, la dialettica non libera il differente; anzi garantisce che sarà sempre ripreso. La sovranità dialettica dello stesso consiste nel lasciarlo essere, soggetto però alla legge del negativo, come il momento del non-essere. Si crede di veder risplendere la sovversione dell'Altro, ma in segreto la contraddizione lavora per la salvezza dell'identico. Non occorre rammentare l'origine perennemente istitutrice della dialettica. Ciò che di continuo la rilancia, facendo sorgere indefinitamente l'aporia dell'essere e del non-essere, è l'umile interrogazione scolastica, il dialogo fittizio dell'allievo: «Questo è rosso; quello non è rosso. In questo momento è giorno. No, in questo momento è notte». Nel crepuscolo della notte d'ottobre, l'uccello di Minerva non vola molto alto: «Scrivete, scrivete», gracchia, «domani mattina, non sarà più notte».

Per liberare la differenza, occorre un pensiero senza contraddizione, senza dialettica, senza negazione: un pensiero che dica sì alla divergenza; un pensiero affermativo il cui strumento è la

disgiunzione; un pensiero del molteplice — della molteplicità dispersa e nomade che non limiti né raggruppamenti nessuna delle costrizioni dello stesso; un pensiero che non obbedisca al modello scolastico (che la risposta bell'e pronta falsifica), ma che si rivolga a problemi insolubili; vale a dire a una molteplicità di punti notevoli che si sposta via via che se ne distinguano le condizioni e che insiste, sussiste in un gioco di ripetizioni. Lungi dall'essere l'immagine ancora incompleta e confusa di un'idea che dall'alto, in ogni tempo, disponesse della risposta, il problema è l'idea stessa, o meglio l'idea non ha altro modo se non problematico: pluralità distinta la cui oscurità sempre più insiste, e nella quale la domanda non cessa di muoversi. Qual è la risposta alla domanda? Il problema. Come risolvere il problema? Spostando la domanda. Il problema sfugge alla logica del terzo escluso, in quanto è una molteplicità dispersa: non si risolverà mediante la chiarezza di distinzione dell'idea cartesiana, poiché è un'idea distinta-oscura; disobbedisce alla seriosità del negativo hegeliano, in quanto è un'affermazione multipla; non è sottoposto alla contraddizione essere-non essere, in quanto è essere. Bisogna pensare problematicamente anziché interrogare e rispondere dialetticamente.

Le condizioni per pensare differenza e ripetizione, come si vede, assumono sempre maggiore ampiezza. Era necessario abbandonare, con Aristotele, l'identità del concetto; rinunciare alla somiglianza nella percezione, liberandosi, di colpo, di ogni filosofia della rappresentazione; ed ecco che ora occorre distaccarsi da Hegel, dall'opposizione dei predicati, dalla contraddizione, dalla negazione, da tutta la dialettica. Ma già si profila la quarta condizione, una condizione ancor più temibile. L'assoggettamento più tenace della differenza, è senza dubbio quello delle categorie; in quanto esse consentono, mostrando in quali modi diversi l'essere può dirsi, specificando in anticipo le forme di attribuzione dell'essere, imponendo in qualche modo il suo schema di distribuzione agli essenti, di preservare, al più alto grado, la propria quiete senza differenza. Le categorie *dominano* il gioco delle affermazioni e delle negazioni, fondano in linea di diritto le somiglianze della rappresentazione, garantiscono l'oggettività del concetto e del suo lavoro; reprimono l'anarchica differenza, la ripartiscono in regioni, delimitano i suoi diritti e le prescrivono il compito di specificazione che esse devono compiere tra gli esseri. Le categorie si possono leggere da un lato come le forme *a priori* della conoscenza; ma dall'altro, esse appaiono come la morale arcaica, come il vecchio decalogo che l'identico impose alla differenza. Per liberare quest'ultima, bisogna inventare un pensiero a-categorico. Inventare tuttavia non è la parola giusta, poiché, almeno due volte nella storia della filosofia, si trova già una formulazione radicale dell'univocità

dell'essere: in Duns Scoto e in Spinoza. Senonché, Duns Scoto pensava che l'essere fosse neutro, e Spinoza, sostanza; per l'uno come per l'altro, l'evizione delle categorie, l'affermazione che l'essere si dice nello stesso modo di tutte le cose non aveva altro scopo, indubbiamente, se non di mantenere, in ogni istanza, l'unità dell'essere. Immaginiamo invece un'ontologia in cui l'essere si dica, nello stesso modo, di tutte le differenze, e solo delle differenze; allora le cose non sarebbero tutte ricoperte, come in Duns Scoto, dalla grande astrazione monocolora dell'essere, e i modi spinoziani non girerebbero attorno all'unità sostanziale; le differenze girerebbero a loro volta, l'essere dicendosi, nello stesso modo, di tutte, in quanto l'essere non è affatto l'unità che le guida e le distribuisce, ma la loro ripetizione come differenze. In Deleuze, l'univocità non categoriale dell'essere non collega direttamente il multiplo all'unità stessa (neutralità universale dell'essere o forza espressiva della sostanza); essa fa giocare l'essere come ciò che si dice ripetitivamente della differenza; l'essere è il rivenire della differenza, senza che ci sia differenza nel modo di dire l'essere. Il quale poi non si distribuisce affatto in regioni: il reale non si subordina al possibile; il contingente non si oppone al necessario. In ogni caso, che la battaglia di Azio e la morte di Antonio siano state o no necessarie, di questi puri avvenimenti — combattere e morire — l'essere si dice nello stesso modo; come pure si dice di quella castrazione fantasmatica che ha avuto e non ha avuto luogo. La soppressione delle categorie, l'affermazione dell'univocità dell'essere, la rivoluzione ripetitiva dell'essere attorno alla differenza, ecco qual era alla fine la condizione per pensare il fantasma e l'avvenimento.

Alla fine? Nient'affatto. Torniamo su quel «rivenire». Ma, prima, una parentesi.

Di Bouvard e Pécuchet si può dire che si sbagliano, che commettono degli errori non appena si presenta loro la più piccola occasione? Se si sbagliassero, vorrebbe dire che c'è una legge del loro fallimento e che, a certe condizioni definibili, essi avrebbero potuto anche riuscire. Ora, il fallimento li segue sempre, qualsiasi cosa facciano, che l'abbiano saputo o meno, che abbiano o no applicato le regole, buono o cattivo che sia stato il libro consultato. La loro impresa, qualsiasi cosa capitì, l'errore di certo, quindi l'incendio, il gelo, la stupidità e la cattiveria degli uomini, la rabbia di un cane, non era falsa, era mancata. Essere nel falso, vuol dire prendere una causa per un'altra; significa non prevedere gli accidenti; vuol dire conoscere malamente le sostanze, confondere l'eventuale con il necessario; ci si sbaglia quando, distratti nell'uso delle categorie, si applicano fuori tempo. Fallire, mandar tutto in rovina, è ben altro; vuol dire lasciar sfuggire tutta l'armatura delle categorie (non soltanto il loro punto di

applicazione). Se Bouvard e Pécuchet prendono per certo ciò che è poco probabile, ciò non dipende dal fatto che s'ingannano nell'uso distintivo del possibile, ma che confondono tutto il reale con tutto il possibile (è questa la ragione per cui il più improbabile capita persino al più naturale dei loro intenti); essi mescolano, o meglio si mescolano, il necessario del loro sapere e la contingenza delle stagioni, l'esistenza delle cose e tutte le ombre che popolano i libri: in loro l'accidente ha la pertinacia di una sostanza e le sostanze gli schizzano in faccia negli accidenti d'alambicco. È questa la loro grande bestialità patetica, incomparabile con la povera stupidità di coloro che stanno loro intorno, che si sbagliano e che essi hanno proprio ragione di disprezzare. Entro le categorie, si sbaglia; al di fuori, al di sotto, al di qua di esse, si è bestie. Bouvard e Pécuchet sono degli esseri a-categorici.

Ciò consente di scoprire un uso poco apparente delle categorie; facendo sorgere uno spazio del vero e del falso, dando posto al libero supplemento dell'errore, esse respingono silenziosamente la bestialità. A voce alta, le categorie ci dicono come conoscere, e ci avvertono solennemente sulle possibilità d'ingannarsi; ma a bassa voce, esse vi garantiscono che siete intelligenti, e costituiscono *Va priori* della bestialità esclusa. È dunque pericoloso liberarsi dalle categorie; non appena si sfugge loro si affronta il magma della bestialità e si rischia una volta aboliti questi principi di distribuzione di veder salire tutt'intorno a sé, non la meravigliosa molteplicità delle differenze, ma l'equivalente, il confuso, il «tutto torna allo stesso», il livellamento uniforme e il termodinamismo di tutti gli sforzi falliti. Pensare nella forma delle categorie, vuol dire conoscere il vero per distinguerlo dal falso; pensare con un pensiero a-categorico, far fronte alla nera bestialità, è, per il tempo di un lampo, distinguersene. La bestialità si contempla: vi si immerge lo sguardo, ci si lascia affascinare, essa vi trasporta con dolcezza, la si imita abbandonandosi; sulla sua fluidità senza forma, cui ci si appoggia; si spia il primo soprassalto dell'impercettibile differenza, e, con lo sguardo vuoto, si spia, senza febbre, il ritorno della luce. All'errore si dice no, e si cancella; si dice sì alla bestialità, la si vede, la si ripete e, pian piano, s'invoca l'immersione totale.

Warhol è grande con le sue scatole di conserva, i suoi stupidi casi e le sue serie di sorrisi pubblicitari: equivalenza orale e nutritiva di labbra dischiuse, di denti, di salse di pomodoro, di igiene da epidermide; equivalenza di una morte nel fondo di una vettura sventrata, al termine di un filo telefonico sull'alto di un palo, tra le braccia scintillanti e bluastre della sedia elettrica. «Una cosa vale l'altra», dice la bestialità, sprofondando in se stessa, e prolungando all'infinito ciò che essa è attraverso ciò che essa dice di sé; «Qui o in

un altro posto, sempre la stessa cosa; che importa che variino alcuni colori e che le luci siano più o meno grandi; come è bestia la vita, la donna, la morte! Come è bestia la bestialità!». Ma a contemplare bene in faccia questa monotonia senza limiti, ciò che d'improvviso si illumina, è la molteplicità stessa — senza niente al centro, né in cima, né al di là — crepitio luminoso che corre ancor più rapido dello sguardo e volta a volta illumina queste etichette mobili, queste istantanee imprigionate che ormai, per sempre, senza nulla formulare, si fanno segno: d'un tratto, sul fondo della vecchia inerzia equivalente, la zebratura dell'avvenimento squarcia l'oscurità, e il fantasma eterno si dice di questa scatola, di questo volto singolare, senza spessore.

L'intelligenza non risponde alla bestialità: è la bestialità già vinta, l'arte categoriale di evitare l'errore. Lo studioso è intelligente. Ma è il pensiero che s'affronta alla bestialità, ed è la filosofia che la guarda. A lungo, sono faccia a faccia, col suo sguardo immerso in questo cranio senza candela. È la sua propria testa di morto, la sua tentazione, il suo desiderio forse, il suo teatro catatonico. Al limite, pensare sarebbe contemplare intensamente, da molto vicino, e quasi fino a perdersi, la bestialità; e la stanchezza, l'immobilità, una grande fatica, un certo cocciuto mutismo, l'inerzia formano l'altra faccia del pensiero — o meglio il suo accompagnamento, l'esercizio quotidiano e ingrato che lo prepara e che subito esso dissolve. Il filosofo deve possedere una buona dose di cattiva volontà per non giocare correttamente il gioco della verità e dell'errore: questo mal volere, che si attua nel paradosso, gli consente di sfuggire alle categorie. Ma egli deve essere inoltre di «umore cattivo» tanto quanto basta per restare di fronte alla bestialità, per contemplarla senza un gesto, sino alla stupefazione, per avvicinarsi ben bene ad essa e mimarla, per lasciarla montare lentamente in sé (è forse questo che si traduce eufemisticamente: essere assorbito nei propri pensieri), e attendere, al termine mai fissato di questa preparazione accurata, lo choc della differenza: la catonia muove il teatro del pensiero, una volta che il paradosso abbia rovesciato il quadro dalla rappresentazione.

Si vede facilmente come l'LSD rovescia i rapporti del cattivo umore, della bestialità e del pensiero: ha appena messo fuori circuito la sovranità delle categorie che strappa il fondo alla sua indifferenza e riduce a niente la triste mimica della bestialità; e tutta questa massa univoca e a-categorica, la dà non soltanto a vedere come variegata, mobile, asimmetrica, discentrata, spiraloide, risuonante, ma la fa brulicare ad ogni istante di avvenimenti-fantasma; scivolando su questa superficie a un tempo puntuale e immensamente vibratoria, il pensiero, libero della sua crisalide catatonica, contempla dall'eterno l'equivalenza indefinita divenuta avvenimento bruciante e ripetizione sontuosamente agghindata. L'oppio induce altri effetti: per esso, il

pensiero raccoglie nel suo punto più alto l'unica differenza, rigettando il fondo lontanissimo, e togliendo all'immobilità il compito di contemplare, e di chiamare a sé, miniandola, la bestialità; l'oppio assicura un'immobilità senza peso, uno stupore di farfalla fuori della rigidità catatonica; e lontanissimo, al di sotto di essa, dispiega il fondo, un fondo che non assorbe più bestialmente tutte le differenze, ma le lascia sorgere e scintillare come tanti avvenimenti infimi, distanziati, ridenti ed eterni. La droga — se del resto è possibile usare ragionevolmente questa parola al singolare — non concerne in alcun modo il vero e il falso; non apre se non alle cartomanti un mondo «più vero del reale».

Essa sposta, l'una in rapporto all'altro, la bestialità e il pensiero, abolendo la vecchia necessità del teatro dell'immobile. Ma forse, se il pensiero deve guardare la bestialità in faccia, la droga, che la mette in moto, la colora, l'agita, la solca, la dissolve, la popola di differenze e sostituisce al raro lampo la fosforescenza continua, forse la droga non dà luogo se non a un quasi-pensiero. Può essere. Perlomeno in stato di svezzamento, il pensiero ha due corni: l'uno, detto cattiva volontà (per sventare le categorie), l'altro, cattivo umore (per puntare verso la bestialità e conficcarvisi). Siamo lontani dal vecchio saggio che pone tanta buona volontà nell'attingere il vero, che accoglie con uguale umore la diversità indifferente delle fortune e delle cose; lontani dal cattivo carattere di Schopenhauer che si irrita delle cose che rientrano da sole nella loro indifferenza; ma lontani anche dalla «melanconia» che si fa indifferente al mondo, e la cui immobilità segnala, accanto ai libri e alla sfera, la profondità dei pensieri e la diversità del sapere. Servendosi della sua cattiva volontà, e fingendo il cattivo umore, da questo esercizio perverso e da questo teatro, il pensiero attende l'uscita: la brusca differenza del caleidoscopio, i segni che si illuminano per un istante, la faccia dei dadi gettati, la sorte di un altro gioco. Pensare non consola né rende felici. Pensare si trascina languidamente come una perversione; pensare si ripete con applicazione su un teatro; pensare si getta di colpo fuori dal bussolotto dei dadi. E quando il caso, il teatro e la perversione entrano in risonanza, allora il pensiero è un «trance», e vale la pena di pensare.

Che l'essere sia univoco, che non possa dirsi se non in un solo e stesso modo, è paradossalmente la condizione massima perché l'identità non governi la differenza, e la legge dello Stesso non la fissi come semplice opposizione nell'elemento del concetto; l'essere può dirsi nello stesso modo in quanto le differenze non sono ridotte in anticipo dalle categorie, in quanto non si ripartiscono in un diverso sempre riconoscibile attraverso la percezione, in quanto non si organizzano secondo la gerarchia concettuale delle specie e dei generi. L'essere è ciò che si dice sempre della differenza, è il *Rivenire* della

differenza.

Il termine *rivenire* evita sia *divenire* che *ritorno*. Infatti le differenze non sono gli elementi, sia pure frammentari, mescolati, sia pure mostruosamente confusi, di un grande Divenire che li trascinerrebbe nella sua corsa, facendoli talvolta riapparire nudi o mascherati. Per quanto possa esser larga, la sintesi del Divenire conserva tuttavia l'unità; non soltanto, non tanto quella di un continuo infinito, quanto quella del frammento, dell'istante che passa e ripassa, e quella della coscienza fluttuante che lo riconosce. Diffidiamo dunque di Dioniso e delle sue Baccanti, anche quando sono in stato di ebbrezza. Quanto al Ritorno, deve essere il cerchio perfetto, la mola ben lubrificata che gira sul proprio asse e riconduce a ora fissa le cose, le figure e gli uomini? Occorre che ci sia un centro e che sulla periferia gli avvenimenti si riproducano? Persino Zarathustra non poteva sopportarne l'idea: «Ogni verità è curva, il tempo stesso è un cerchio, mormorò il nano con tono sprezzante. Spirito di pesantezza, dico crucciato, non prendere tutto così alla leggera»; e convalescente, esclamerà: «Ahimè! l'uomo tornerà eternamente, l'uomo meschino tornerà eternamente». Forse ciò che annuncia Zarathustra non è il cerchio; o forse l'immagine insopportabile del cerchio è l'ultimo segno di un pensiero più alto; forse bisogna rompere quest'astuzia circolare come il giovane pastore, come lo stesso Zarathustra che stacca per risputarla subito la testa del serpente.

Chronos è il tempo del divenire e del ricominciamento. Chronos divora brano a brano ciò che ha fatto nascere e lo fa rinascere nel proprio tempo. Il divenire mostruoso e senza legge, la grande lacerazione di ogni istante, la ruminazione di ogni vita, la dispersione delle sue parti, sono legate all'esattezza del ricominciamento: il Divenire fa entrare in questo grande labirinto interiore che non è affatto differente nella sua natura dal mostro che lo abita; ma dal fondo stesso di questa architettura tutta contornata e ritornata su se stessa un solido filo consente di ritrovare la traccia dei suoi passi anteriori e di rivedere lo stesso giorno. E Dioniso può dire ad Arianna: tu sei il mio labirinto. Ma Aion è il *rivenire* stesso, la linea retta del tempo, questa incrinatura più rapida del pensiero, più sottile di ogni istante, che, da ambo le parti della sua freccia indefinitamente aguzza, fa sorgere questo stesso presente come se fosse già stato indefinitamente presente e indefinitamente a venire. È importante capir bene che non si tratta qui di una successione di presenti, offerti da un flusso continuo e che nella loro pienezza lascerebbero trasparire lo spessore di un passato e profilarsi l'orizzonte di un avvenire di cui saranno a loro volta il passato. Si tratta della linea retta dell'avvenire che taglia continuamente il minimo spessore di presente, lo ritaglia indefinitamente a partire da sé: lontano che si vada per seguire questa

cesura, mai si incontra l'atomo indivisibile che si potrebbe infine pensare come la micro-unità presente del tempo (il tempo è sempre più sciolto del pensiero); si trova sempre sui due lembi della ferita che ciò è già capitato (e che era già capitato, e che era già capitato che era capitato), e che questo capiterà ancora (e che capiterà ancora che questo capiti ancora): meno frattura che indefinita fibrillazione; il tempo è ciò che si ripete; e il presente — trafitto da questa freccia dell'avvenire che lo porta deportandolo di continuo da parte a parte — il presente non cessa di ritornare. Ma di ritornare come singolare differenza; ciò che non torna è l'analogo, il simile, l'identico. La differenza torna; e l'essere, che si dice nello stesso modo della differenza, non è il flusso universale del Divenire, non è neppure il ciclo ben centrato dell'identico; l'essere è il Ritorno sciolto dalla curva del cerchio, è il Rivenire. La morte investe così il Divenire, Padre divoratore, madre in doglie; il cerchio, da cui il dono di vivere ad ogni primavera è passato nei fiori; il rivenire: fibrillazione ripetitiva del presente, eterna e rischiosa incrinatura data tutta in una volta, e d'un sol colpo affermata una volta per tutte.

Nella sua frattura, nella sua ripetizione, il presente è un lancio di dadi. Non che esso formi la parte di un gioco all'interno del quale scivolerebbe un po' di contingenza, un grano d'incertezza. Esso è a un tempo il caso nel gioco, e il gioco stesso come caso; d'un tratto sono gettati i dadi e le regole. Talché il caso non è affatto spezzettato e ripartito qua e là; ma tutto intero affermato d'un sol colpo. Il presente come rivenire della differenza, come ripetizione che si dice della differenza, afferma in una volta il tutto del caso. In Duns Scoto l'univocità dell'essere rimandava all'immobilità di un'astrazione; in Spinoza, alla necessità della sostanza e alla sua eternità; qui, invece, rimanda al solo colpo del caso nell'incrinatura del presente. Se l'essere si dice sempre nello stesso modo, ciò accade non perché l'essere sia uno, ma perché nel solo lancio di dadi del presente, si afferma il tutto del caso.

Si può dire allora che nella storia l'univocità dell'essere è stata pensata via via tre volte: da Duns Scoto, da Spinoza, e infine da Nietzsche, che per primo l'avrebbe posta non come astrazione, non come sostanza ma come ritorno? Diciamo piuttosto che Nietzsche è giunto fino a pensare l'eterno Ritorno; più specificamente, egli l'ha indicato come l'insopportabile da pensare. Insopportabile poiché, appena intravisto attraverso i suoi primi segni, esso si fissa in questa immagine del cerchio che porta con sé la minaccia fatale del ritorno di ogni cosa — reiterazione della ragnatela; ma bisogna pensare questo insopportabile poiché non è ancora se non un segno vuoto, una postierla da superare, questa voce senza forma dell'abisso, il cui approccio, indissolubilmente, è gioia e disgusto, disgusto. In rapporto

al Ritorno, Zarathustra è il «Fürsprecher», colui che parla per..., al posto di..., che indica il luogo dove esso fa difetto. Zarathustra non è l'immagine, ma il segno di Nietzsche. Il segno (cosa diversa dal sintomo) della rottura: il segno più prossimo all'insopportabilità del pensiero del ritorno, Nietzsche ha lasciato da pensare l'eterno ritorno. Da un secolo ormai, la più alta impresa della filosofia è stata proprio di pensare questo ritorno. Ma chi sarebbe stato tanto temerario da dire di averlo pensato? Doveva il Ritorno essere, come la fine della Storia nel XIX secolo, ciò che non avrebbe potuto vagare attorno a noi se non come una fantasmagoria dell'ultimo giorno? A questo segno vuoto e imposto da Nietzsche come in eccesso, bisognava volta a volta attribuire contenuti mitici che lo disarmano e lo riducono? Occorreva invece cercare di smussarlo perché potesse prender posto e figurare bellamente nel filo di un discorso? Oppure bisognava rialzare questo segno eccedente, sempre spostato, mancante indefinitamente al suo posto, e anziché trovargli il significato arbitrario che gli corrisponde, anziché farne una parola, farlo entrare in risonanza col grande significato che il pensiero odierno travolge come una fluttuazione incerta e sommersa; far risuonare il rivenire con la differenza? Non bisogna intendere che il ritorno è la forma di un contenuto che sarebbe la differenza; ma che da una differenza sempre nomade, sempre anarchica, dal segno sempre in eccesso, sempre spostato del rivenire, si è prodotta una folgorazione che porterà il nome di Deleuze: ora, un nuovo pensiero è possibile; il pensiero, di nuovo, è possibile.

Un pensiero non a venire, promesso dal punto più lontano dei ricominciamenti. È qui, nelle pagine di Deleuze, e salta, danza al nostro cospetto, fra noi; pensiero genitale, intensivo, affermativo, acategorico — aspetti tutti che non conosciamo, maschere che non avevamo mai visto; differenza che nulla lasciava prevedere e che tuttavia fa ritornare come maschere delle proprie maschere, Platone, Duns Scoto, Spinoza, Leibniz, Kant, tutti i filosofi. È la filosofia non come pensiero, ma come teatro: teatro di mimi dalle scene multiple, fuggevoli e istantanee dove i gesti, senza vedersi, si fanno segno: teatro in cui, sotto la maschera di Socrate, sfolgora improvviso il riso del sofista; dove i modi di Spinoza intrecciano una gagliarda discentrata mentre la sostanza gira attorno ad essi come un folle pianeta; in cui un Fichte storpio annuncia «io incrinato $\neq$ Io dissolto», e Leibniz, giunto al sommo della piramide, intravede nell'oscurità che la musica celeste è il *Pierrot lunare*. Nella garitta del Lussemburgo, Duns Scoto infila la testa nella lunetta circolare; i suoi mustacchi imponenti sono quelli di Nietzsche travestito da Klossowski.

MICHEL FOUCAULT

Gilles Deleuze
Differenza e ripetizione

Prefazione

I punti deboli di un libro sono spesso il risultato di intenzioni vuote che non si è saputo colmare. Un attestato d'intenzione, in tal senso, rende conto di una reale modestia in rapporto al libro ideale. Si dice spesso che le prefazioni non devono essere lette che alla fine, mentre le conclusioni devono essere lette per prime; e questo è vero per il nostro libro, in cui la conclusione potrebbe rendere inutile la lettura del resto.

L'argomento qui trattato è manifestamente nell'aria, e se ne possono rilevare i segni: l'orientamento sempre più deciso di Heidegger verso una filosofia della Differenza ontologica; l'esercizio dello strutturalismo fondato su una distribuzione di caratteri differenziali in uno spazio di coesistenza; l'arte del romanzo contemporaneo che gira attorno alla differenza e alla ripetizione, non soltanto nella sua riflessione più astratta, ma nelle sue tecniche effettive; la scoperta nei più svariati campi di un potere proprio di ripetizione, che sarebbe di fatto il potere dell'inconscio, del linguaggio, dell'arte. Tutti questi segni possono essere ricondotti a un antihegelismo generalizzato: la differenza e la ripetizione hanno preso il posto dell'identico e del negativo, dell'identità e della contraddizione. Difatti la differenza non implica il negativo, e non si lascia portare sino alla contraddizione, se non nella misura in cui si continua a subordinarla all'identico. Il primato dell'identità, comunque sia essa concepita, definisce il mondo della rappresentazione. Ma il pensiero moderno nasce dal fallimento della rappresentazione, come dalla perdita delle identità, e dalla scoperta di tutte le forze che agiscono sotto la rappresentazione dell'identico.

Il mondo moderno è il mondo dei simulacri. In esso l'uomo non sopravvive a Dio, l'identità del soggetto non sopravvive a quella della sostanza. Tutte le identità non sono che simulate, prodotte come un «effetto» ottico, attraverso un gioco più profondo che è quello della differenza e della ripetizione. Noi vogliamo pensare la differenza in sé, e il rapporto del differente col differente, indipendentemente dalle forme della rappresentazione che li riconducono allo Stesso e li fanno passare per il negativo.

La nostra vita moderna è tale che, trovandoci davanti alle

ripetizioni più meccaniche, più stereotipate, dentro di noi e fuori di noi, non cessiamo di estrarne piccole differenze, varianti, modificazioni. Viceversa, ripetizioni segrete, simulate e nascoste, mosse dallo spostamento continuo di una differenza, restituiscono in noi e fuori di noi nude ripetizioni, meccaniche, cristallizzate. Nel simulacro, la ripetizione verte già su delle ripetizioni, e la differenza su delle differenze. Sono le ripetizioni che si ripetono, e il differenziante che si differenzia. Compito della vita è di far coesistere tutte le ripetizioni in uno spazio in cui si distribuisce la differenza. All'origine di questo libro, sono due direzioni di ricerca: l'una, relativa a un concetto della differenza senza negazione, appunto perché la differenza, non essendo subordinata all'identico, non arriverebbe o «non avrebbe ragione di giungere» sino all'opposizione e alla contraddizione; l'altra, connessa a un concetto della ripetizione tale che le ripetizioni fisiche, meccaniche o nude (ripetizione dello Stesso) troverebbero la loro ragione nelle strutture più profonde di una ripetizione nascosta in cui si simula o si sposta un «differenziale». Queste due ricerche si sono spontaneamente ricongiunte, dato che *i concetti di una differenza pura e di una ripetizione complessa* sembravano ad ogni pie' sospinto riunirsi e confondersi. Alla divergenza e al discentramento continui della differenza, corrispondono strettamente uno spostamento e un travestimento nella ripetizione.

Numerosi sono i pericoli di richiamarsi a delle differenze pure, liberate dall'identico, divenute indipendenti dal negativo. Il pericolo più grande è di cadere nelle rappresentazioni dell'anima bella ove, lungi da lotte sanguinose, non convivono che differenze conciliabili e armonizzabili. Afferma l'anima bella che siamo differenti, ma non opposti... E la *nozione di problema*, che vedremo legata a quella di differenza, sembra anch'essa alimentare gli stati soggetti di un'anima bella: contano soltanto i problemi e le domande... Tuttavia, noi crediamo che, quando i problemi attingono il grado di *positività* che è loro proprio, e quando la differenza diviene l'oggetto di una *affermazione* corrispondente, essi liberano una potenza di aggressione e di selezione che distrugge l'anima bella, privandola persino della sua identità e spezzando il suo buon volere. Il problematico e il differenziale determinano lotte e distruzioni di fronte alle quali quelle del negativo non sono che apparenze, e i desideri dell'anima bella, altrettante mistificazioni operate nell'apparenza. Proprio del simulacro è non d'essere una copia, ma di rovesciare tutte le copie, rovesciando *anche* i modelli: allora ogni pensiero diviene un'aggressione.

Un libro di filosofia deve essere da un lato una specie particolarissima di romanzo poliziesco, dall'altro una sorta di fantascienza. Parlando di romanzo poliziesco, vogliamo dire che i concetti devono intervenire, con un'area di presenza, per risolvere una

situazione locale, in quanto mutano anch'essi con i problemi, hanno delle sfere d'influenza, in cui si esercitano, come vedremo in seguito, in rapporto con dei «drammi» e per i tramiti di una certa «crudeltà». Devono avere una coerenza tra loro, ma questa coerenza non deve venire da loro, altra essendo la parte donde hanno da attingerla.

Questo è il segreto dell'empirismo. L'empirismo non è affatto una reazione contro i concetti, né un semplice appello all'esperienza vissuta. Esso instaura al contrario la più folle creazione di concetti che mai si sia vista o intesa. L'empirismo è il misticismo del concetto, il suo matematismo. Ma per l'appunto esso tratta il concetto come l'oggetto di un incontro, come un qui-ora, o piuttosto come un *Erewhon* da cui emergono inesauribili, i «qui» e gli «ora» sempre nuovi, diversamente distribuiti. Soltanto l'empirista può dire che i concetti sono le cose stesse, le cose allo stato libero e primitivo, al di là dei «predicati antropologici». Io faccio, rifaccio e disfaccio i miei concetti a partire da un orizzonte mobile, da un centro sempre decentrato, da una periferia sempre spostata che li ripete e li differenzia. È proprio della filosofia moderna superare l'alternativa temporale-intemporale, storico-eterno, particolare-universale. Sulle orme di Nietzsche, noi scopriamo l'intempestivo come più profondo del tempo e dell'eternità: la filosofia non è né filosofia della storia, né filosofia dell'eterno, perché è intempestiva, sempre e soltanto intempestiva, vale a dire «contro questo tempo, in favore, spero, di un tempo a venire». Sulla scia di Samuel Butler, noi scopriamo l'*Erewhon*, come significante a un tempo il «nessun posto» originario, e il «qui-ora» spostato, travestito, modificato, sempre ricostituito. Né particolarità empiriche, né universale astratto: Cogito per un io dissolto. Noi crediamo a un mondo in cui le individuazioni sono impersonali, e le singolarità, preindividuali: lo splendore del «SI» (si dice, si parla). Di qui l'aspetto di fantascienza che deriva necessariamente da tale *Erewhon*. Ciò che questo libro avrebbe dovuto rendere presente, è dunque la ricerca di una coerenza che non è più nostra, appartenente all'uomo, di quanto non sia di Dio o del mondo. In tal senso, avrebbe dovuto essere questo un libro apocalittico (il terzo tempo nella serie del tempo).

Fantascienza, in un altro senso ancora, ove i punti deboli si denunciano. Come evitare di scrivere su qualcosa che non sia quello che non si sa, o che mal si conosce? Proprio su questo punto s'immagina di aver qualcosa da dire. Non si scrive che al limite del proprio sapere, su quella punta estrema che separa il nostro sapere e la nostra ignoranza, *e che fa passare l'uno nell'altra*. Soltanto così si è portati a scrivere. Colmare l'ignoranza, è come rimettere la scrittura a domani, o meglio renderla impossibile. Forse qui c'è un rapporto della scrittura ancor più minaccioso di quello che si dice essa intrattenga con la morte, col silenzio. Abbiamo dunque parlato di scienza, in una

maniera che purtroppo sentiamo bene non essere scientifica.

Si avvicina il tempo in cui non sarà più possibile scrivere un libro di filosofia come se ne scrivono da un bel pezzo. (Caro, vecchio stile!). La ricerca di nuovi mezzi di espressione fu instaurata da Nietzsche, e deve essere oggi proseguita in relazione con il rinnovamento di altre arti, quali il teatro o il cinema. A questo riguardo, noi possiamo sin d'ora porre il problema dell'utilizzazione della storia della filosofia. Ci sembra che la storia della filosofia debba avere una parte abbastanza simile a quella del *collage* in pittura. La storia della filosofia è la riproduzione della filosofia stessa. Occorrerebbe che la scrittura di un'opera di storia della filosofia agisse come un vero doppio, comportando la modificazione massima propria del doppio. (Si immagini un Hegel *filosoficamente* barbuto, un Marx *filosoficamente* glabro così come si pensa a una Gioconda baffuta). Bisognerebbe riuscire a raccontare un libro reale della filosofia passata come se fosse un libro immaginario e finto. Si sa che Borges eccelle nel rendiconto di libri immaginari. Ma egli si spinge più avanti quando considera un libro reale, per esempio il *Don Chisciotte*, come se fosse un libro immaginario, anch'esso riprodotto da un autore immaginario, Pierre Ménard, che egli considera a sua volta come reale. Allora la ripetizione più esatta e più stretta ha per correlato il massimo di differenza («Il testo di Cervantes e quello di Ménard sono verbalmente identici, ma il secondo è quasi infinitamente più ricco...»). I resoconti di storia della filosofia devono rappresentare una sorta di rallentamento, di irrigidimento o di immobilizzazione del testo: *non soltanto* del testo a cui si riferiscono, *ma anche* del testo nel quale si inseriscono, in modo da avere un'esistenza duplice, e, per duplice ideale, la pura ripetizione del testo antico e del testo attuale *l'uno nell'altro*. Ecco perché abbiamo dovuto talvolta integrare le note storiche nel nostro stesso testo, alla ricerca di questa duplice esistenza.

Ripetizione e differenza

La ripetizione non è la generalità. La ripetizione deve essere distinta dalla generalità in vari modi. Ogni formula che implichi la loro confusione genera imbarazzo: così quando noi diciamo che due cose si somigliano come due gocce d'acqua; o quando identifichiamo la formula che «non si dà scienza che non sia del generale» e quella che «non si dà scienza che di ciò che si ripete». La differenza è essenzialmente tra la ripetizione e la somiglianza, anche estrema.

La generalità presenta due grandi ordini, l'ordine qualitativo delle somiglianze e l'ordine quantitativo delle equivalenze. I cicli e le uguaglianze ne sono i simboli. Ma, in ogni modo, la generalità esprime un punto di vista secondo cui un termine può essere scambiato contro un altro, un termine, sostituito a un altro. Lo scambio o la sostituzione dei particolari definisce la nostra condotta corrispondente alla generalità. Ecco perché gli empiristi non cadono in errore quando presentano l'idea generale come un'idea particolare in se stessa, a condizione di infondervi il senso di poterla sostituire con qualsivoglia altra idea particolare che le somigli sotto il rapporto di una parola. Al contrario, noi vediamo che la ripetizione non è una condotta necessaria e fondata se non in rapporto a ciò che non può essere sostituito. La ripetizione come comportamento e come punto di vista concerne una singolarità impermutabile, insostituibile. I riflessi, gli echi, i doppi, le anime non appartengono al regno della somiglianza o dell'equivalenza; e come non c'è sostituzione possibile tra i veri gemelli, così non c'è possibilità di scambiare la propria anima. Se lo scambio è il criterio della generalità, il furto e il dono sono i criteri della ripetizione. C'è dunque una differenza economica tra i due ordini.

Ripetere è comportarsi in rapporto a qualche cosa di unico o di singolare, che non ha uguale o equivalente. E forse codesta ripetizione come condotta esterna riecheggia per proprio conto una vibrazione più segreta, una ripetizione interiore e più profonda nel singolare che l'anima. La festa non ha altro paradosso apparente: ripetere un «irricominciabile». Non aggiungere una seconda e una terza volta alla

prima, ma portare la prima volta all'ennesima potenza. Sotto tale rapporto della potenza, la ripetizione si rovescia interiorizzandosi; come dice Péguy, non è la festa della Federazione che commemora o rappresenta la presa della Bastiglia, ma è la presa della Bastiglia che festeggia e ripete per prefigurazione tutte le Federazioni; è la prima ninfea di Monet che ripete tutte le altre¹. Sono dunque in opposizione la generalità, come generalità del particolare, e la ripetizione come universalità del singolare. Si ripete un'opera d'arte come singolarità senza concetto, e non è certo casuale che una poesia debba essere imparata a memoria. L'intelletto è l'organo degli scambi, ma la memoria o il cuore, l'organo amoroso della ripetizione. (È vero che la ripetizione riguarda anche l'intelletto, ma proprio perché essa ne è il terrore o il paradosso). Giustamente Pius Servien distingueva due linguaggi: il linguaggio delle scienze, dominato dal simbolo di uguaglianza, e dove ogni termine può essere sostituito da altri termini; il linguaggio lirico, di cui ogni termine, insostituibile, non può essere ripetuto². È sempre possibile «rappresentare» la ripetizione come una somiglianza estrema o una equivalenza perfetta. Ma il fatto che si passi per gradi da una cosa a un'altra, non impedisce una differenza di natura tra le due cose.

D'altra parte, la generalità è dell'ordine delle leggi. Ma la legge determina soltanto la somiglianza dei soggetti che vi sono sottoposti, e la loro equivalenza a termini che essa designa. Lungi dal fondare la ripetizione, la legge mostra piuttosto come la ripetizione resterebbe impossibile per quei puri soggetti della legge che sono i particolari. Essa li condanna a mutare. Forma vuota della differenza, forma invariabile della variazione, la legge costringe i suoi soggetti a non illustrarla che a prezzo dei loro propri mutamenti. Senza dubbio ci sono tanto delle costanti quanto delle variabili nei termini designati dalla legge; e nella natura, tanto delle permanenze, dei modi di perseverare, quanto dei flussi e delle variazioni. Ma un modo di perseverare non è in maggior misura una ripetizione. Le costanti di una legge sono a loro volta le variabili di una legge più generale, un po' come le rocce più dure divengono materie molli e fluide su una scala geologica di un milione di anni. E, ad ogni livello, è in rapporto a taluni grandi oggetti permanenti nella natura che un soggetto della legge sperimenta la propria impotenza a ripetere, e scopre che questa impotenza è già compresa nell'oggetto, riflessa nell'oggetto permanente ove legge la propria condanna. La legge unifica il mutamento delle acque e la permanenza del fiume. Di Watteau, dice Élie Faure: «Egli aveva posto ciò che v'è di più passeggero in ciò che il nostro sguardo incontra di più durevole, lo spazio e i grandi boschi». Ed è il metodo proprio del XVIII secolo. Wolmar, nella *'Nouvelle Héloïse*, ne aveva fatto un sistema: l'impossibilità della ripetizione, il

mutamento come condizione generale a cui la legge della Natura sembra condannare tutte le creature particolari, era colto in rapporto a dei termini fissi (senza dubbio anch'essi variabili in rapporto ad altre permanenze, in funzione di altre leggi più generali). È questo il senso del boschetto, della grotta, dell'oggetto «sacro». Saint-Preux comprende che non può ripetere, non soltanto in ragione dei propri mutamenti e di quelli di Julie, ma in ragione delle grandi permanenze della natura, che assumono un valore simbolico, e lo escludono da una vera ripetizione.

Se la ripetizione è possibile, essa inerisce al miracolo piuttosto che alla legge. Essa è contro la legge: contro la forma simile e il contenuto equivalente della legge. Se la ripetizione può essere trovata, anche nella natura, ciò accade in nome di una potenza che si afferma contro la legge, che lavora sotto le leggi, forse superiore alle leggi. Se la ripetizione esiste, essa esprime nello stesso tempo una singolarità contro il generale, una universalità contro il particolare, uno straordinario contro l'ordinario, una istantaneità contro la variazione, una eternità contro la permanenza. Sotto ogni aspetto, la ripetizione è la trasgressione. Essa pone in questione la legge, ne denuncia il carattere nominale o generale, a vantaggio di una realtà più profonda e più artistica.

Sembra difficile tuttavia negare ogni rapporto della ripetizione con la legge, anche dal punto di vista della sperimentazione scientifica. Ma noi dobbiamo domandarci in quali condizioni la sperimentazione assicura una ripetizione. I fenomeni naturali si producono all'aria aperta, essendo ogni inferenza possibile entro vasti cicli di somiglianza: è in tal senso che tutto reagisce su tutto, e che tutto somiglia a tutto (somiglianza del diverso con sé). Ma la sperimentazione costituisce degli ambiti relativamente isolati, nei quali noi definiamo un fenomeno in funzione di un piccolo numero di fattori selezionati (due al minimo, ad esempio lo spazio e il tempo per il moto di un corpo in generale nel vuoto). Non è il caso, perciò, di interrogarsi sull'applicazione della matematica alla fisica: la fisica è immediatamente matematica, i fattori rilevati o gli ambiti chiusi costituiscono altrettanti sistemi di coordinate geometriche. In tali condizioni, il fenomeno appare necessariamente come *uguale* a una certa relazione quantitativa tra fattori selezionati. Si tratta dunque, nella sperimentazione, di sostituire un ordine di generalità a un altro: un ordine di uguaglianza a un ordine di somiglianza. Si disano le somiglianze per scoprire una uguaglianza che consente di identificare un fenomeno nelle condizioni particolari della sperimentazione. Qui la ripetizione non appare che nel passaggio da un ordine di generalità all'altro, affiorante in virtù e nel momento di tale passaggio. Tutto accade come se la ripetizione puntasse in un istante, tra le due

generalità, sotto due generalità. Ma qui ancora, si rischia di prendere per una differenza di grado ciò che differisce in natura. Giacché la generalità non rappresenta e non suppone che una ripetizione ipotetica: se le medesime circostanze sono date, allora... Codesta formula significa: in totalità simili, si potranno sempre isolare e selezionare fattori identici che rappresentano l'essere-uguale del fenomeno. Ma non ci si rende conto così né di ciò che pone la ripetizione, né di ciò che v'è di categorico o di ciò che vale di diritto nella ripetizione (ciò che vale di diritto, è «n» volte come potenza di una sola volta, senza che ci sia bisogno di passare per una seconda, una terza volta). Nella sua essenza, la ripetizione rinvia a una potenza singolare che differisce in natura dalla generalità, anche quando essa si giova, per apparire, del passaggio artificiale da un ordine generale all'altro.

L'errore «stoico» è di attendere la ripetizione dalla legge di natura. Il saggio deve trasformarsi in virtuoso; il sogno di trovare una legge che renda la ripetizione possibile passa dalla parte della legge morale. Sempre un compito da ricominciare, una fedeltà da riprendere in una vita quotidiana che si confonde con la riaffermazione del Dovere. Büchner fa dire a Danton: «È proprio noioso infilarsi sempre prima la camicia e poi i calzoncini e di sera a letto e di mattina trascinarsi fuori di nuovo e mettere sempre un piede davanti all'altro; e non c'è assolutamente nessuna speranza che tutto ciò possa mai cambiare. Molto, molto triste, e che milioni l'hanno già fatto e che milioni lo faranno e che noi oltretutto consistiamo di due metà, che fanno tutte e due la stessa cosa, così che tutto accade due volte...» Ma a che servirebbe la legge morale, se essa non santificasse la reiterazione, e soprattutto se non la rendesse possibile, conferendoci un potere legislativo da cui ci esclude la legge di natura? Accade che il moralista presenti le categorie del Bene e del Male sotto le seguenti specie: ogni volta che noi tentiamo di ripetere secondo la natura, come esseri della natura (ripetizione di un piacere, di un passato, di una passione), ci lanciamo in un tentativo demoniaco, già maledetto, che non ha altro esito che la disperazione e il tedio. Il Bene, al contrario, ci darebbe la possibilità della ripetizione, e del successo della ripetizione, poiché esso dipenderebbe da una legge che non sarebbe più quella della natura, ma quella del dovere, e di cui non saremmo soggetti senza essere anche legislatori, come esseri morali. E ciò che Kant chiama la prova più alta, che cos'è se non una prova di pensiero che deve determinare ciò che *può* essere riprodotto di diritto, vale a dire ciò che può essere ripetuto senza contraddizione sotto la forma della legge morale? L'uomo del dovere ha inventato una «prova» della ripetizione, ha determinato ciò che poteva essere ripetuto dal punto di vista del diritto. Egli ritiene dunque di avere vinto a un tempo il demoniaco e il

fastidioso. E come un'eco delle preoccupazioni di Danton, come una risposta a tali preoccupazioni, non c'è forse una punta di moralismo persino nello stupefacente reggicalze che Kant si era confezionato, in quell'apparecchio a ripetizione che i suoi biografi descrivono con tanta precisione, come nella fissità delle sue passeggiate quotidiane (nel senso in cui la negligenza del vestire e l'assenza di esercizio fanno parte dei comportamenti la cui massima non può senza contraddizione essere pensata come legge universale, né dunque costituire l'oggetto di una ripetizione di diritto)?

Ma è proprio questa l'ambiguità della coscienza: essa non può pensarsi se non ponendo la legge morale come esteriore, superiore, indifferente alla legge di natura, ma essa può pensare l'applicazione della legge morale solo restaurando in se stessa l'immagine e il modello della legge di natura. Sicché la legge morale, lungi dal darci una vera ripetizione, ci lascia ancora nella generalità. La generalità, questa volta, non è più quella della natura, ma quella dell'abitudine come seconda natura. È vano invocare l'esistenza di abitudini immorali, di cattive abitudini; ciò che è morale essenzialmente, ciò che ha la forma del bene, è la forma dell'abitudine o, come diceva Bergson, l'abitudine di prendere delle abitudini (il tutto dell'obbliazione). Ora, in questo tutto o in questa generalità dell'abitudine, noi ritroviamo i due grandi ordini: quello delle somiglianze, nella conformità variabile degli elementi di azione in rapporto a un modello supposto, fintantoché l'abitudine non è assunta; quello delle equivalenze, con l'uguaglianza degli elementi di azione in situazioni diverse, dal momento che l'abitudine è assunta. Sicché l'abitudine non dà mai luogo a ripetizione vera e propria: ora è l'azione che muta, e si perfeziona, in quanto un'intenzione resta costante; ora l'azione resta uguale, nell'ambito di intenzioni e di contesti diversi. Qui ancora, se la ripetizione è possibile, essa non appare che tra queste due generalità, di perfezionamento e d'integrazione, sotto queste due generalità, salvo poi a rovesciarle, testimoniando una potenza ben diversa.

Se la ripetizione è possibile, ciò è tanto contro la legge morale quanto contro la legge di natura. Si conoscono due maniere di rovesciare la legge morale. O, risalendo ai principi, si contesta l'ordine della legge come secondario, derivato, mutuato, «generale»; si denuncia nella legge un principio di seconda mano, che devia una forza o usurpa una potenza originali. Oppure, al contrario, la legge è tanto meglio rovesciata quanto più si discende verso le conseguenze, sottomettendovisi con una minuzia troppo perfetta: è a forza di sposare una legge che un'anima falsamente sottomessa giunge ad aggirarla, e a gustare quei piaceri che si supponeva dovesse proibire, come ben si vede in tutte le dimostrazioni per assurdo, negli scioperi

bianchi, ma anche in taluni comportamenti masochisti di derisione per sottomissione. La prima maniera di rovesciare la legge è ironica, e l'ironia vi appare come un'arte dei principi, del ritorno verso i principi, e del rovesciamento dei principi. La seconda è l'«humour», che è un'arte delle conseguenze e delle discese, delle sospensioni e delle cadute. Si deve forse concepire la ripetizione che sorge in questa sospensione e in questo ritorno, nel senso che l'esistenza si riprende e si «reitera» in se stessa, dal momento che essa non è più costretta dalle leggi? La ripetizione appartiene all'«humour» e all'ironia; essa è per natura trasgressione, eccezione, esibizione di una singolarità contro i particolari sottomessi alla legge, un universale contro le generalità che fanno legge.

Una forza comune lega Kierkegaard e Nietzsche, e bisognerebbe aggiungervi Péguy per formare il trittico del pastore, dell'anticristo e del cattolico. Ognuno dei tre ha fatto, a suo modo, della ripetizione non soltanto una potenza propria del linguaggio e del pensiero, un pathos e una patologia superiore, ma la categoria fondamentale della filosofia dell'avvenire. A ciascuno corrisponde un Testamento, e anche un Teatro, una concezione del teatro, e un personaggio eminente in questo teatro come eroe della ripetizione: Giobbe-Abramo, Dioniso-Zarathustra, Giovanna d'Arco-Clio. Ciò che li distingue è rilevante, manifesto, più che noto. Ma nulla potrà cancellare questo prodigioso incontro intorno a un'idea della ripetizione: *essi oppongono la ripetizione a tutte le forme della generalità*. E la parola «ripetizione», essi non l'assumono in senso metaforico; hanno, al contrario, un certo modo di prenderla alla lettera, e di farla passare nello stile. È possibile, anzi doveroso recensire innanzitutto le principali proposizioni che sottolineano tra loro la coincidenza:

1. Fare della ripetizione stessa qualcosa di nuovo; legarla a una prova, a una selezione, a una prova selettiva; porla come oggetto supremo della volontà e della libertà. Kierkegaard precisa: non trarre dalla ripetizione qualcosa di nuovo, non sottrarle qualcosa di nuovo. Poiché soltanto la contemplazione, lo spirito che contempla dal di fuori, «sottrae». Si tratta al contrario di agire, di fare della ripetizione come tale una novità, vale a dire una libertà e un compito della libertà. E Nietzsche: liberare la volontà da tutto ciò che la incatena facendo della ripetizione l'oggetto stesso del volere. Senza dubbio la ripetizione è già per se stessa ciò che ci incatena; ma se si muore di ripetizione, è essa ancora che ci salva e guarisce, e ci guarisce innanzitutto dall'altra ripetizione. Nella ripetizione v'è dunque a un tempo tutto il gioco mistico della perdizione e della salvezza, tutto il gioco teatrale della morte e della vita, tutto il gioco positivo della malattia e della salute (cfr. Zarathustra malato e Zarathustra convalescente, a causa di una sola e stessa potenza che è quella della

ripetizione nell'eterno ritorno).

2. Di conseguenza, opporre la ripetizione alle leggi della Natura. Kierkegaard dichiara che egli non parla neppure minimamente della ripetizione nella natura, dei cicli o delle stagioni, degli scambi e delle uguaglianze. Anzi, se la ripetizione concerne la parte più interiore della volontà, ciò accade perché tutto *cambia* attorno alla volontà, conformemente alla legge di natura. Secondo la legge di natura, la ripetizione è impossibile. Ecco perché Kierkegaard condanna, sotto il nome di ripetizione estetica, ogni sforzo per ottenere la ripetizione delle leggi della natura, non soltanto alla maniera dell'epicureo, ma anche alla maniera dello stoico, mediante l'identificazione col principio che legifera. Si dirà che in Nietzsche la situazione non è così chiara. Tuttavia le dichiarazioni di Nietzsche sono formali. Se egli scopre la ripetizione nella stessa Physis, ciò accade perché egli scopre nella Physis qualcosa di superiore al regno delle leggi: una volontà che si vuole essa stessa attraverso tutti i mutamenti, una potenza contro la legge, una tensione interiore della terra che si oppone alle leggi della superficie. Nietzsche oppone la «sua» ipotesi all'ipotesi ciclica. Concepisce la ripetizione nell'eterno ritorno come Essere, ma oppone questo essere a ogni forma legale, tanto all'essere-simile quanto all'essere-uguale. E in quale modo il pensatore che spinse più lontano la critica della nozione di legge potrebbe reintrodurre l'eterno ritorno come legge della natura? Come egli, conoscitore dei Greci, potrebbe avere fondate ragioni di considerare il proprio pensiero prodigioso e nuovo, se si contentasse di formulare quella piattezza naturale, quella generalità della natura così nota agli Antichi? Per ben due volte, Zarathustra corregge le cattive interpretazioni dell'eterno ritorno: in collera contro il proprio demone («Tu, spirito di gravità!... non prendere la cosa troppo alla leggera!»); con dolcezza, contro le sue bestie («O voi, maliziosi burloni e cantastorie!... voi ne avete già ricavato una canzone da organetto?»). La *canzone da organetto* è l'eterno ritorno come ciclo o circolazione, come essere-simile e come essere-uguale, in breve come certezza animale naturale e come legge sensibile della natura stessa.

3. Opporre la ripetizione alla legge morale, farne la sospensione dell'etica, il pensiero dell'al di là del bene e del male. La ripetizione appare come il logos del solitario, del singolare, il logos del «pensatore privato». In Kierkegaard e in Nietzsche si sviluppa l'opposizione tra il pensatore privato, il pensatore-cometa, portatore della *ripetizione*, e il professore pubblico, dottore della legge, il cui discorso di seconda mano procede per *mediazione* e attinge la sua fonte moralizzante nella generalità dei concetti (Kierkegaard contro Hegel, Nietzsche contro Kant e Hegel, e da questo punto di vista Péguy contro la Sorbona). Giobbe è la contestazione infinita, Abramo, la rassegnazione infinita,

ma essi sono la stessa cosa. Giobbe pone in questione la legge, in maniera ironica, rifiuta tutte le spiegazioni di seconda mano, esautora il generale per rivolgersi al più singolare come principio, come universale. Abramo si sottomette ironicamente alla legge, ma ritrova appunto in questa sottomissione la singolarità del figlio unico che la legge comandava di sacrificare. Nel pensiero di Kierkegaard, la ripetizione è il correlato trascendente comune della contestazione e della rassegnazione come intenzioni psichiche. (E si ritrovano i due aspetti nello sdoppiamento di Péguy, Giovanna d'Arco e Gervaise). Nell'ateismo clamoroso di Nietzsche, l'odio della legge e l'*amor fati*, l'aggressività e il consenso sono il doppio volto di Zarathustra, ripreso dalla Bibbia e rivolto contro di essa. In certo senso, vediamo anche Zarathustra rivaleggiare con Kant, con la prova della ripetizione nella legge morale. Suona l'eterno ritorno: qualunque cosa tu voglia, vogliolo in maniera tale che tu possa volerne anche l'eterno ritorno. Di qui emerge un «formalismo» che rovescia Kant sul suo stesso terreno, una prova che va più lontano, poiché, invece di riferire la ripetizione a una supposta legge morale, essa sembra fare proprio della ripetizione la sola forma di una legge al di là della morale. Ma in realtà, la cosa è ancora più complessa. La forma della ripetizione nell'eterno ritorno, è la forma brutale dell'immediato, quella dell'universale e del singolare congiunti, che abbatte ogni legge generale, porta a fondere le mediazioni, e a spegnere i particolari sottoposti alla legge. C'è un al di là e un al di qua della legge, che si uniscono nell'eterno ritorno come l'ironia e l'«humour» nero di Zarathustra.

4. Opporre la ripetizione non soltanto alle generalità dell'abitudine, ma alle particolarità della memoria. È probabile, difatti, che l'abitudine riesca a «trarre» qualcosa di nuovo da una ripetizione contemplata dal di fuori. Nell'abitudine, noi agiamo solo a condizione che ci sia in noi un piccolo Io che contempla: questo io estrae il nuovo, vale a dire il generale, dalla pseudoripetizione dei casi particolari. E la memoria, forse, ritrova i particolari fusi nella generalità. Questi movimenti psicologici, non è che abbiano grande valore, tanto è vero che in Kierkegaard e in Nietzsche vengono meno dinanzi alla ripetizione posta come duplice condanna dell'abitudine e della memoria. Per questo la ripetizione è il pensiero dell'avvenire, opponendosi all'antica categoria della reminiscenza, e a quella moderna dell'*habitus*. Nella ripetizione, e attraverso di essa, l'Oblio diviene una potenza positiva, e l'inconscio, un inconscio superiore positivo (per esempio l'oblio come forza fa parte integrante dell'esperienza vissuta dell'eterno ritorno). Tutto si riassume nella *potenza*. Quando Kierkegaard parla della ripetizione come della seconda potenza della coscienza, «seconda» non significa una seconda volta, ma l'infinito che si dice di una sola volta, l'eternità che si dice

di un istante, l'inconscio che si dice della coscienza, la potenza «n». E allorché Nietzsche fa dell'eterno ritorno l'espressione immediata della volontà di potenza, volontà di potenza non ha per nulla il significato di «volere la potenza», ma al contrario: qualunque cosa si voglia, elevare ciò che si vuole all'ennesima potenza, vale a dire estrarre la forma superiore, grazie all'operazione selettiva del pensiero nell'eterno ritorno, in virtù della singolarità della ripetizione proprio nell'eterno ritorno. Forma superiore di tutto ciò che è, in questo sta l'identità immediata dell'eterno ritorno e del superuomo³.

Non si vuole d'altro canto proporre alcuna analogia tra il Dioniso di Nietzsche e il Dio di Kierkegaard. Al contrario, ci sembra che la differenza sia insuperabile. Ma allora a maggior ragione si pone la domanda: donde deriva la coincidenza sul tema della ripetizione, su questo obiettivo fondamentale, anche se tale obiettivo è concepito in maniera diversa? Kierkegaard e Nietzsche appartengono a una stirpe di pensatori che introducono nella filosofia nuovi mezzi di espressione, e si ama parlare nei loro confronti di superamento della filosofia. Ora al centro della loro opera è il problema del *movimento*, in quanto essi rimproverano a Hegel di fermarsi a un falso movimento, al movimento logico astratto, vale a dire alla «mediazione». Kierkegaard e Nietzsche vogliono mettere la metafisica in movimento, in attività, e vogliono farla passare all'atto, agli atti immediati. Non basta dunque per essi proporre una nuova rappresentazione del movimento, dacché la rappresentazione è già mediazione. Si tratta invece di produrre nell'opera un movimento capace di smuovere lo spirito al di fuori di ogni rappresentazione, e di fare dello stesso movimento un'opera che escluda l'interposizione, di sostituire dei segni diretti a rappresentazioni mediate, di inventare vibrazioni, rotazioni, vortici, gravitazioni, danze o salti che tocchino direttamente lo spirito. È questa un'idea di uomo di teatro, un'idea di regista, in anticipo sulla storia. Sotto questo aspetto si apre con Kierkegaard e con Nietzsche un capitolo del tutto nuovo. Essi non considerano più il teatro alla maniera hegeliana, non fanno più un teatro filosofico, ma inventano, per la filosofia, uno straordinario equivalente di teatro, e in questo modo costituiscono un teatro dell'avvenire e una filosofia nuova, per quanto, almeno dal punto di vista teatrale, non si abbia alcuna realizzazione: la Copenaghen del 1840 e la professione di pastore, come Bayreuth e la rottura con Wagner, erano ancora troppo poco. Ma una cosa è certa: quando Kierkegaard parla del teatro antico e del dramma moderno, la realtà è già mutata, si è usciti dall'ambito della riflessione. Il filosofo ora vive il problema delle maschere, sperimenta il vuoto interiore proprio della maschera, e cerca di colmarlo, di riempirlo, magari con ciò che è «assolutamente differente», in altre parole introducendovi tutta la differenza del finito e dell'infinito, e

creando così l'idea di un teatro dell'«humour» e della fede. Quando Kierkegaard spiega che il cavaliere della fede rassomiglia sorprendentemente a un borghese vestito a festa, questa indicazione filosofica va presa come un'annotazione di regista, che mostra come il cavaliere della fede deve essere rappresentato. E quando egli commenta Giobbe o Abramo, e immagina le varianti della storia di Agnese e del Tritone, la tecnica non inganna, poiché è sempre quella di una partitura teatrale. Persino in Abramo e in Giobbe risuona la musica di Mozart; e si tratta di «saltare» sull'aria di questa musica. «Non bado che ai movimenti», ecco una frase da regista, che pone il più alto problema teatrale, il problema di un movimento destinato a toccare direttamente l'anima, ed essere il moto dell'anima⁴.

Questo vale ancora di più per Nietzsche poiché *Die Geburt der Tragödie* non è una meditazione sul teatro antico, ma fondazione pratica di un teatro dell'avvenire, l'apertura di una via sulla quale Nietzsche pensa ancora di poter condurre Wagner. La rottura con Wagner non nasce dal problema della teoria o della musica, ma investe il ruolo rispettivo del testo, della storia, del rumore, della musica, della luce, del canto, della danza e della scenografia in questo teatro del sogno nietzschiano. *Also sprach Zarathustra* riprende i due tentativi drammatici di Empedocle. E se Bizet è migliore di Wagner, lo è dal punto di vista teatrale e per le danze di Zarathustra. Ciò che viene rimproverato a Wagner è il rovesciamento, la deformazione del «movimento» con un teatro nautico ove si sguazza e si nuota in luogo di incedere e danzare. *Also sprach Zarathustra* appartiene tutto alla filosofia, ma è concepito anche interamente per la scena, come un insieme sonorizzato, visualizzato, posto in movimento, in marcia e in danza. E come leggerlo senza cercare il suono esatto del grido dell'uomo superiore, come leggere il prologo senza mettere in scena il funambolo che apre tutta la storia? In certi momenti, è un'opera buffa su cose terribili, né è un caso che Nietzsche parli del comico del sovrumano. Torna alla memoria la canzone di Arianna, sulle labbra del vecchio Incantatore: qui si sovrappongono due maschere, quella di una giovane donna, quasi di una Kore, e quella di un vecchio ripugnante. L'attore deve interpretare la parte di un vecchio sul punto di recitare il ruolo della Kore. E anche qui per Nietzsche si tratta di colmare il vuoto interiore della maschera in uno spazio scenico: moltiplicando le maschere sovrapposte, iscrivendo in questa sovrapposizione l'onnipresenza di Dioniso, ponendovi l'infinito del movimento reale come la differenza assoluta nella ripetizione dell'eterno ritorno. Quando Nietzsche dice che il superuomo rassomiglia a Borgia piuttosto che a Parsifal, e insinua che il superuomo partecipa a un tempo dell'ordine dei Gesuiti e del corpo degli ufficiali prussiani, questo si può comprenderlo soltanto alla

lettera come una didascalia di regista sul modo di «interpretare» il superuomo.

Vero movimento, il teatro ricava, da tutte le arti che gli servono, il movimento. Ecco, questo movimento, nella sua essenza, è la ripetizione, *non l'opposizione, né tanto meno la mediazione*. Hegel è colui che propone un movimento del concetto astratto, al posto del movimento della Physis e della Psyche, sostituendo il rapporto astratto del particolare con il concetto in generale, al vero rapporto del singolare e dell'universale nell'idea, e arrestandosi così all'elemento riflesso della «rappresentazione», alla mera generalità. Non si drammatizzano le idee ma si rappresentano dei concetti in un falso teatro, dove sono falsi il dramma e il movimento. Hegel dunque tradisce e snatura l'immediato per fondare la sua dialettica su questa incomprensione, e introdurre la mediazione in un movimento che non è altro che quello del proprio pensiero, e delle generalità di questo pensiero. Le successioni speculative sostituiscono le coesistenze, le opposizioni vengono a ricoprire e a nascondere le ripetizioni. Quando si dice che il movimento, viceversa, è la ripetizione, e che è qui il nostro vero teatro, non si allude allo sforzo dell'attore che «ripete» perché il testo non gli è ancora noto. Si pensa allo spazio scenico, al vuoto di questo spazio, alla maniera con cui è riempito, determinato per opera di segni e maschere, attraverso i quali l'attore interpreta un ruolo che interpreta altri ruoli, e come, comprendendo in sé le differenze, la ripetizione si svolge da un punto privilegiato a un altro. (Quando Marx critica anche il falso movimento astratto o la mediazione degli hegeliani, si muove anch'egli verso un'idea, più accennata che svolta, essenzialmente «teatrale»: nella misura in cui la storia è teatro, la ripetizione, il tragico e il comico nella ripetizione, formano una condizione del movimento, nella quale gli «attori» o gli «eroi» producono nella storia qualcosa di effettivamente nuovo). Il teatro della ripetizione si oppone al teatro della rappresentazione, come il movimento si oppone al concetto e alla rappresentazione che lo relaziona al concetto. Nel teatro della ripetizione, si incontrano delle forze pure, dei vettori nello spazio che agiscono sullo spirito direttamente, e che l'uniscono alla natura e alla storia, un linguaggio che parla prima delle parole, gesti che si elaborano prima dei corpi organizzati, maschere prima dei volti, spettri e fantasmi prima dei personaggi: l'apparato della ripetizione come «potenza terribile».

A questo punto è facile distinguere Kierkegaard da Nietzsche. Ma anche questo problema non va più posto al livello speculativo di una natura ultima del Dio di Abramo o del Dioniso di *Also sprach Zarathustra*; piuttosto c'è da chiedersi che cosa voglia dire «fare il movimento», o ripetere, ottenere la ripetizione. Si tratta di saltare, come crede Kierkegaard? Oppure si tratta di danzare, come pensa

Nietzsche, a cui non piace la confusione tra il danzare e il saltare (solo la scimmia di Zarathustra, il suo demone, il suo nano, il suo pagliaccio, salta)⁵. Kierkegaard ci propone un teatro della fede; e ciò che egli oppone al movimento logico, è il movimento spirituale, il movimento della fede. Perciò può egli invitarci a superare ogni ripetizione estetica, a superare l'ironia e persino l'«humour», pur sapendo dolorosamente di proporci soltanto l'immagine estetica ironica e umoristica di tale superamento. Nietzsche, invece, elabora un teatro dell'incredulità del movimento come Physis, quasi un teatro della crudeltà, ove l'«humour» e l'ironia sono insuperabili, presenti nell'intimo della natura. E cosa sarebbe l'eterno ritorno, se si dimenticasse che è un movimento vertiginoso, capace di selezionare, di espellere come di creare, di distruggere come di produrre, ma non di far ritornare lo Stesso in generale? La grande idea di Nietzsche è di fondare la ripetizione nell'eterno ritorno sulla morte di Dio e insieme sulla dissoluzione dell'io. Ma il teatro della fede aspira a una alleanza ben diversa, che per Kierkegaard è l'accordo vagheggiato tra un Dio e un io ritrovati. Tutti i tipi di differenza si concatenano: è il movimento nella sfera dello spirito, oppure nelle viscere della terra, che non conosce né Dio né l'io? Ove esso si troverà meglio protetto contro le generalità, contro le mediazioni? È la ripetizione soprannaturale, nella misura in cui è al di sopra delle leggi della natura? Oppure è la cosa più naturale, volontà della Natura in se stessa e che si vuole essa stessa come Physis, poiché la natura è di per sé superiore ai *propri* regni e alle *proprie* leggi? Nella sua condanna della ripetizione «estetica», forse che Kierkegaard non ha mescolato ogni sorta di cose: una pseudoripetizione da attribuire alle leggi generali della natura, una vera ripetizione nella natura stessa; una ripetizione delle passioni su un modo patologico, una ripetizione nell'arte e nell'opera d'arte? Ora non possiamo risolvere nessuno di questi problemi; ci basti l'aver trovato la conferma teatrale di una differenza irriducibile tra la generalità e la ripetizione.

Ripetizione e generalità si sono opposte sin qui dal punto di vista del comportamento e dal punto di vista della legge. Ma va ancora precisata la terza opposizione, in rapporto al concetto o alla rappresentazione. C'è da porre una questione *quid juris*: il concetto può essere in linea di diritto quello di una cosa particolare esistente, fornita dunque di una comprensione infinita. La comprensione infinita è il correlato di una estensione = 1. È molto importante che questo infinito della comprensione sia posto come attuale, non come virtuale o semplicemente indefinito. Solo a questa condizione i predicati come momenti del concetto si conservano, e hanno un effetto nel soggetto al quale si attribuiscono. La comprensione infinita rende così possibile la rammemorazione e il riconoscimento, la memoria e la coscienza di sé

(anche quando queste due facoltà non sono per parte loro infinite). Si dice rappresentazione il rapporto del concetto e del suo oggetto, sotto questo duplice aspetto, così come si trova attuato in questa memoria e coscienza di sé: talché se ne possono trarre i principi di un leibnizianesimo volgarizzato. Secondo un principio di differenza, ogni determinazione è in ultima istanza concettuale, o fa parte in atto della comprensione di un concetto. Secondo un principio di ragione sufficiente, si dà sempre un concetto per cosa particolare, e secondo la reciproca, principio degli indiscernibili, si dà una e una sola cosa per concetto. L'insieme di tali principi forma l'esposizione della differenza come differenza concettuale, o lo sviluppo della rappresentazione come mediazione.

Ma un concetto può sempre essere bloccato, al livello di ciascuna delle sue determinazioni, di ciascuno dei predicati che esso comprende. Ciò che è proprio del predicato come determinazione, è di restare fisso nel concetto, pur divenendo altro nella cosa (animale diviene altro in uomo e in cavallo, umanità, altro in Pietro e Paolo). Ecco anche perché la comprensione del concetto è infinita: divenuto altro nella cosa, il predicato è come l'oggetto di un altro predicato nel concetto. Ma ecco anche perché ogni determinazione resta generale o definisce una rassomiglianza, in quanto fissata nel concetto e conveniente in linea di diritto a una infinità di cose. Il concetto, qui, è dunque costituito in maniera tale che la sua comprensione va all'infinito nel suo uso reale, ma è sempre suscettibile di essere bloccato artificialmente nel suo uso logico. Ogni limitazione logica della comprensione del concetto lo provvede di una estensione superiore a 1, infinita in linea di diritto, e perciò di una generalità tale che nessun individuo esistente *può* corrispondergli *hic et nunc* (regola del rapporto inverso della comprensione e dell'estensione). Così il principio di differenza, come differenza nel concetto, non si oppone, ma al contrario lascia il massimo gioco possibile all'apprensione delle rassomiglianze. Già dal punto di vista degli indovinelli, la domanda «che differenza c'è?» può sempre trasformarsi in «che rassomiglianza c'è?». Ma soprattutto, nelle classificazioni, la determinazione delle specie implica e presuppone una valutazione continua delle rassomiglianze. Senza dubbio la rassomiglianza non è un'identità parziale, ma soltanto perché il predicato nel concetto, in virtù del suo divenire altro nella cosa, non è una parte di essa.

Si vorrebbe sottolineare la differenza tra questo tipo di blocco artificiale e un tutt'altro tipo, da chiamarsi blocco naturale del concetto. L'uno rinvia alla semplice logica, mentre l'altro presuppone una logica trascendentale o una dialettica dell'esistenza. In effetti, supponiamo che un concetto, preso a un momento determinato in cui la sua comprensione è finita, si veda assegnare un posto nello spazio e

nel tempo, vale a dire un'esistenza corrispondente di norma all'estensione = 1. Si direbbe allora che un genera, una specie, passa all'esistenza *hic et nunc* senza accrescimento di comprensione. V'è dissidio fra questa estensione = 1 imposta al concetto e l'estensione = ∞ che esige in linea di massima la sua comprensione debole. Il risultato sarà una «estensione discreta», vale a dire un pullulare di individui assolutamente identici quanto al concetto, e partecipanti della stessa singolarità nell'esistenza (paradosso dei doppi o dei gemelli)⁶. Questo fenomeno di estensione discreta implica un blocco naturale del concetto, che differisce per natura dal blocco logico, poiché forma una vera ripetizione nell'esistenza, in luogo di costituire un ordine di rassomiglianza nel pensiero. C'è una grande differenza tra la generalità, che designa sempre una potenza logica del concetto, e la ripetizione, che attesta della sua impotenza o del suo limite reale. La ripetizione è il fatto puro di un concetto a comprensione finita, costretto a passare come tale all'esistenza. Conosciamo esempi di un tale passaggio? L'atomo epicureo sarebbe uno di questi; individuo localizzato nello spazio, esso non cessa per questo di avere una comprensione povera, che si recupera in estensione discreta, al punto che esiste un'infinità di atomi di uguale forma e dimensione. Ma si può dubitare dell'esistenza dell'atomo epicureo. In compenso, non si può dubitare dell'esistenza delle parole, che sono in certo senso degli atomi linguistici. La parola possiede una comprensione necessariamente finita, poiché è per natura oggetto di una definizione soltanto nominale. Noi abbiamo qui una ragione per cui la comprensione del concetto *non può* andare all'infinito, non definendosi una parola se non attraverso un numero finito di parole. Tuttavia la parola e la scrittura, da cui è inseparabile, danno alla parola un'esistenza *hic et nunc*; il genere passa dunque all'esistenza in quanto tale; e anche qui l'estensione si recupera in dispersione, in discrezione, sotto il segno di una ripetizione che forma la potenza reale del linguaggio nella parola e nella scrittura.

Il problema è ora di stabilire se vi siano altri blocchi naturali oltre quello dell'estensione discreta o della comprensione finita. Supponiamo dunque un concetto a comprensione indefinita (virtualmente infinita). Per lontano che si vada in questa comprensione, si potrà sempre pensare che esso sussume degli oggetti perfettamente identici. Contrariamente a quanto accade nell'infinito attuale, ove il concetto è sufficiente in linea di diritto a distinguere il proprio oggetto da *ogni* altro oggetto, noi ci troviamo ora dinanzi a un caso in cui il concetto può perseguire indefinitamente la propria comprensione, pur sussumendo sempre una pluralità d'oggetto anch'essa indefinita. Qui ancora il concetto è lo Stesso — indefinitamente lo stesso — per degli oggetti distinti. Noi dobbiamo

perciò riconoscere l'esistenza di differenze non concettuali tra questi oggetti. È merito di Kant avere sottolineato la correlazione tra concetti provvisti di una specificazione soltanto indefinita e determinazioni non concettuali, puramente spazio-temporali o opposizionali (paradosso degli oggetti simmetrici)⁷. Ma per l'appunto tali determinazioni sono soltanto le figure della ripetizione: lo spazio e il tempo sono anch'essi dei centri ripetitivi; e l'opposizione reale non è un massimo di differenza, ma un minimo di ripetizione, una ripetizione ridotta a due, che ritorna e fa eco su di sé, una ripetizione che ha trovato il mezzo di *definirsi*. La ripetizione appare dunque come la differenza senza concetto, che si sottrae alla differenza concettuale indefinitamente continuata. Essa esprime una potenza propria dell'esistente, una ostinazione dell'esistente nell'intuizione, che resiste a ogni specificazione mediante il concetto, per quanto avanti la si spinga. Per lontano che andiate nel concetto, scrive Kant, voi potreste sempre ripetere, vale a dire farvi corrispondere più oggetti, a partire almeno da due, uno per la sinistra e uno per la destra, uno per il più uno per il meno, uno per il positivo uno per il negativo.

Una situazione siffatta si comprende meglio se si considera che i concetti a comprensione indefinita sono i concetti della Natura. A questo titolo, essi sono sempre in altra cosa: non sono nella Natura, ma nello spirito che la contempla o che la osserva, e che se la rappresenta. Questa è la ragione per cui si dice la Natura concetto alienato, spirito alienato, opposto a se stesso. A tali concetti, corrispondono oggetti anch'essi sprovvisti di memoria, vale a dire che non possiedono e non raccolgono in sé i loro propri momenti. Alla domanda perché la Natura ripete, si deve rispondere che essa è *partes extra partes, mens momentanea*. Se la novità passa allora dalla parte dello spirito che si rappresenta, questo avviene perché lo spirito ha una memoria, o assume delle abitudini, perché è capace di formare dei concetti in generale, e di derivare, di sottrarre qualcosa di nuovo alla ripetizione che esso contempla.

I concetti a comprensione finita sono i concetti nominali; i concetti a comprensione indefinita, ma senza memoria, sono i concetti della Natura. Ma questi due casi non esauriscono ancora gli esempi di blocco naturale. Se si suppone una nozione individuale o una rappresentazione particolare a comprensione infinita, provvista di memoria, ma senza coscienza di sé, la rappresentazione comprensiva è certo in sé, e si dà il ricordo che comprende ogni particolarità di un atto, di una scena, di un avvenimento, di un essere. Ma ciò che manca, per una ragione naturale determinata, è il per-sé della coscienza, il riconoscimento. Ciò che manca alla memoria, è la rammemorazione, o piuttosto l'elaborazione. La coscienza stabilisce tra la rappresentazione e l'io un rapporto molto più profondo di quello che appare

nell'espressione «ho una rappresentazione»: è il rapporto tra la rappresentazione e l'io come una libera facoltà che non si lascia racchiudere in alcuno dei suoi prodotti, ma per la quale ogni prodotto è già pensato e riconosciuto come passato, occasione di un mutamento determinato nel profondo. Quando manca la coscienza del sapere o l'elaborazione del ricordo, il sapere così come è in sé non è altro che la ripetizione del suo oggetto, ed è *recitato*, vale a dire ripetuto, messo in atto invece d'essere conosciuto. La ripetizione appare qui come l'inconscio del libero concetto, del sapere o del ricordo, l'inconscio della rappresentazione. Spetta a Freud l'aver fissato la ragione naturale di un tale blocco: la rimozione, la resistenza, che fa anche della ripetizione una vera «costrizione», una «coazione». Si ha così un terzo caso di blocco, relativo questa volta ai concetti della libertà. E anche qui, dal punto di vista di un certo freudismo, è possibile sviluppare il principio del rapporto inverso tra ripetizione e coscienza, ripetizione e rammemorazione, ripetizione e riconoscimento (paradosso delle «inumazioni» o degli oggetti sepolti): tanto più si ripete il proprio passato quanto meno ci se ne ricorda, quanto meno si ha coscienza di ricordarsene — ricordate, elaborate il ricordo, per non ripetere⁸. La coscienza di sé nel riconoscimento appare come la facoltà dell'avvenire o la funzione del futuro, funzione del nuovo. Non è forse vero che i soli morti a tornare sono quelli che si sono seppelliti troppo presto e nel profondo, senza render loro le onoranze dovute, e che il rimorso attesta più un'impotenza o un fallimento nell'elaborazione di un ricordo che un eccesso di memoria?

La ripetizione ha il suo momento tragico e quello comico, e anzi appare sempre due volte, una volta nel destino tragico, una seconda nel carattere comico. Sulla scena, l'eroe ripete, appunto perché è separato da un sapere essenziale infinito. Questo sapere è in lui, affonda in lui, agisce in lui, ma agisce come una cosa nascosta, una rappresentazione bloccata. La differenza tra il comico e il tragico dipende da due elementi: in primo luogo la natura del sapere rimosso, ora sapere naturale immediato e semplice dato del senso comune, ora terribile sapere esoterico; e in secondo luogo il modo in cui il personaggio ne è escluso, il modo in cui «egli sa di non sapere». Nell'ambito drammaturgico, il problema consiste nel fatto che questo sapere non saputo deve essere rappresentato, quasi permeando di sé tutta la scena, impregnando tutti gli elementi dell'opera e comprendendo in sé tutte le potenze della natura e dello spirito: ma insieme l'eroe non se lo può rappresentare, deve al contrario metterlo in atto, recitarlo, ripeterlo, fino al momento culminante che Aristotele chiamava «agnizione», in cui la ripetizione e la rappresentazione si mescolano, si affrontano, senza tuttavia confondere i loro due livelli, riflettendosi l'uno nell'altro, nutrendosi l'uno dell'altro, essendo il

sapere allora riconosciuto lo stesso in quanto rappresentato sulla scena e ripetuto dall'attore.

Il discreto, l'alienato, il rimosso sono i tre casi di blocco naturale, corrispondente ai concetti nominali, ai concetti della natura e ai concetti della libertà. Ma in tutti e tre, si invoca la forma dell'identico nel concetto, la forma dello Stesso nella rappresentazione, per render conto della ripetizione: la ripetizione si dice di elementi realmente distinti, e che, tuttavia, hanno rigorosamente lo stesso concetto. La ripetizione appare dunque come una differenza, ma una differenza assolutamente senza concetto, e in tal senso differenza indifferente. I termini «realmente», «rigorosamente», «assolutamente» presumono il rinvio al fenomeno del blocco naturale, in opposizione al blocco logico che determina solo una generalità. Ma un grave inconveniente compromette tutto questo tentativo. Finché invochiamo l'identità assoluta del concetto per degli oggetti distinti, noi suggeriamo soltanto una spiegazione negativa e per difetto. Che tal difetto sia fondato proprio nella natura del concetto o della rappresentazione, non cambia nulla. Nel primo caso, c'è ripetizione poiché il concetto nominale ha naturalmente una comprensione finita. Nel secondo, c'è ripetizione perché il concetto della natura è naturalmente senza memoria, alienato, fuori di sé, e nel terzo, perché il concetto della libertà resta inconscio, rimossi il ricordo e la rappresentazione. Ma sempre, *ciò che* ripete attua la sua ripetizione solo in quanto non «comprende», non ricorda, non sa o non ha coscienza. Ciò che è chiamato a rendere conto della ripetizione è l'insufficienza del concetto e dei suoi concomitanti rappresentativi (memoria e coscienza di sé, rammemorazione e riconoscimento). Tale è dunque il difetto di ogni argomento fondato sulla forma di identità nel concetto: questi argomenti non ci danno che una definizione nominale e una spiegazione negativa della ripetizione. Senza dubbio si può opporre l'identità formale che corrisponde al semplice blocco logico, e l'identità reale (*lo Stesso*) così come appare nel blocco naturale. Ma il blocco naturale ha a sua volta bisogno di una forza positiva sopraconcettuale capace di spiegarlo, e di spiegare nello stesso tempo la ripetizione.

Torniamo intanto all'esempio della psicoanalisi: si ripete perché si rimuove... Freud non si è mai appagato di un tale schema negativo che spiega la ripetizione con l'amnesia. È vero che, sin dall'inizio, la rimozione designa una potenza positiva. Ma tale positività viene ad essa dal principio di piacere o dal principio di realtà: positività soltanto derivata, dunque, e di opposizione. La grande svolta del freudismo appare in *Jenseits des Lustprinzips*: l'istinto di morte è rivelato, non in rapporto con le tendenze distruttive, non in rapporto con l'aggressività, ma in funzione di una considerazione diretta dei

fenomeni di ripetizione. Stranamente, l'istinto di morte vale come principio positivo originario per la ripetizione, essendo qui il suo campo e il suo senso. Esso ha il ruolo di un principio trascendentale, mentre il principio di piacere è soltanto psicologico, e per questo esso è essenzialmente silenzioso (non dato nell'esperienza), mentre il principio di piacere ha una sua voce. La prima domanda da porre sarebbe dunque come il tema della morte, che sembra raccogliere la parte più negativa nella vita psicologica, può essere in sé la più positiva, trascendentalmente positiva, al punto da affermare la ripetizione, in che modo possa essere rapportata a un *istinto* primordiale. Ma una seconda domanda si aggiunge immediatamente alla prima. Sotto quale forma la ripetizione è affermata e prescritta dall'istinto di morte? In senso più profondo, si tratta del rapporto tra la ripetizione e i travestimenti. I travestimenti nel lavoro del sogno o del sintomo — la condensazione, lo spostamento, la drammatizzazione — vengono a ricoprire attenuandola una ripetizione brutta e nuda (come ripetizione dello Stesso)? Sin dalla prima teoria della rimozione, Freud indicava un'altra via: Dora non elabora il proprio ruolo, non ripete il suo amore per il padre se non attraverso ruoli sostenuti da altri, e che sostiene essa pure in rapporto a costoro (K., la Signora K, la governante...). I travestimenti e le varianti, le maschere o i travestiti, non vengono «dall'alto», ma sono al contrario gli elementi genetici interni della stessa ripetizione, le sue parti integranti e costitutive. Questa strada avrebbe potuto indirizzare l'analisi dell'inconscio verso un teatro autentico, e se ciò non accade dipende dal fatto che Freud non può fare a meno di conservare il modello di una ripetizione brutta, almeno come tendenza, come appare chiaro quando egli attribuisce la fissazione all'Es; il travestimento è allora compreso nella prospettiva di una semplice opposizione di forze, la ripetizione travestita non è altro che il frutto di un compromesso secondario tra le forze opposte dell'io e dell'Es. Persino nell'al di là del principio di piacere, sussiste la forma di una ripetizione nuda, poiché Freud interpreta l'istinto di morte come una tendenza a tornare allo stato di una materia inanimata, che conserva il modello di una ripetizione del tutto fisica o materiale.

La morte non ha nulla a che vedere con un modello materiale. Basta comprendere al contrario l'istinto di morte nel suo rapporto spirituale con le maschere e i travestimenti. La ripetizione è veramente ciò che si traveste costituendosi, ciò che si costituisce solo travestendosi. Essa non è sotto le maschere, ma si forma da una maschera all'altra, come da un punto rilevato a un altro, da un istinto privilegiato a un altro, con e nelle varianti. Non c'è primo termine che non sia ripetuto; e persino il nostro amore infantile per la madre ripete altri amori da adulti verso altre donne, un po' come l'eroe della

Recherche ripete con la madre la passione di Swann per Odette. Non c'è dunque nulla di ripetuto che possa essere isolato o astratto dalla ripetizione in cui si forma, ma anche dove si nasconde. Non c'è ripetizione nuda che possa essere astratta o indotta dallo stesso travestimento. La stessa cosa traveste ed è travestita. Fu un momento decisivo della psicoanalisi quando Freud rinunciò su taluni punti all'ipotesi di avvenimenti reali dell'infanzia, che sarebbero come dei termini ultimi travestiti, per sostituirvi la potenza del fantasma che affonda nell'istinto di morte, ove tutto è già maschera e ancora travestimento. In breve, la ripetizione è simbolica nella sua essenza, il simbolo, il simulacro, è la lettera della ripetizione stessa. Mediante il travestimento e l'ordine del simbolo, la differenza è compresa nella ripetizione. Questo spiega perché le varianti non vengono dal di fuori, non esprimono un compromesso secondario tira un'istanza che rimuove e un'istanza rimossa, e non devono comprendersi a partire dalle forme ancora negative dell'opposizione, del rovesciamento o dell'inversione. Le varianti esprimono piuttosto dei meccanismi differenziali appartenenti all'essenza e alla genesi di ciò che si ripete. Occorrerebbe addirittura rovesciare i rapporti del «nudo» e del «vestito» nella ripetizione. Se si ha una rappresentazione nuda (come ripetizione dello Stesso), per esempio un cerimoniale ossessivo, o una stereotipia schizofrenica, ciò che di meccanico è nella ripetizione, l'elemento d'azione apparentemente ripetuto, serve da copertura per una ripetizione più profonda, che si svolge in un'altra dimensione, verticalità segreta dove i ruoli e le maschere trovano alimento nell'istinto di morte. Binswanger parla di un teatro del terrore a proposito della schizofrenia, ove il «mai visto» non è il contrario del «già visto», ma entrambi stanno a significare la stessa cosa e sono vissuti l'uno nell'altro. *Sylvie* di Nerval ci introduce già in questo teatro, e *Gradiva*, così affine a certa ispirazione nervaliana, ci mostra l'eroe che vive a un tempo la ripetizione come tale, e ciò che si ripete come sempre mascherato nella ripetizione. Nell'analisi dell'ossessione, la comparsa del tema della morte coincide con il momento in cui l'ossesso dispone di tutti i personaggi del proprio dramma, e li riunisce in una ripetizione il cui «cerimoniale» è soltanto l'involucro esterno. Ovunque la maschera, il travestito e il vestito sono la verità del nudo, è la maschera infatti il vero soggetto della ripetizione, e poiché la ripetizione differisce essenzialmente dalla rappresentazione, il ripetuto non può essere rappresentato, ma deve sempre essere significato, mascherato da ciò che lo significa, mascherando a sua volta ciò che lo significa.

Io non ripeto perché rimuovo. Rimuovo perché ripeto, dimentico perché ripeto. Rimuovo perché, innanzitutto, non posso vivere certe cose o certe esperienze se non nel modo della ripetizione. Io sono

portato a rimuovere ciò che mi impedirebbe di viverle così: vale a dire la rappresentazione che media il vissuto rapportandolo alla forma di un oggetto identico o simile. Eros e Thanatos si distinguono in questo, che Eros deve essere ripetuto, può essere vissuto solo nella ripetizione, mentre Thanatos (come principio trascendentale) è ciò che dà la ripetizione a Eros, e sottomette Eros alla ripetizione. Solo un tal punto di vista è in grado di farci progredire negli oscuri problemi dell'origine della rimozione, della sua natura, delle sue cause e dei termini esatti su cui si fonda. Infatti quando Freud, al di là della rimozione «propriamente detta» che si fonda su talune *rappresentazioni*, mostra la necessità di postulare una rimozione originaria, riguardante innanzitutto talune *presentazioni* pure, o la maniera in cui le pulsioni sono necessariamente vissute, noi crediamo che egli si avvicini al massimo di una ragione positiva interna della ripetizione, che gli apparirà più tardi determinabile nell'istinto di morte, e che deve spiegare il blocco della rappresentazione nella rimozione propriamente detta, anziché essere da esso spiegata. Si capisce dunque come la legge di un rapporto inverso ripetizione-rammemorazione sia. poco soddisfacente sotto tutti i riguardi, in quanto essa fa dipendere la ripetizione dalla rimozione.

Freud mostrava sin dall'inizio che per cessare di ripetere, non bastava ricordare astrattamente (senza elementi affettivi), né formare un concetto in generale, né tanto meno rappresentarsi in tutta la sua particolarità l'avvenimento rimosso, ma bisognava andare a cercare il ricordo là dove era, installarsi di colpo nel passato onde operare la congiunzione viva tra il sapere e la resistenza, la rappresentazione e il blocco. Non si guarisce dunque per semplice amnesia, così come non si è malati di amnesia. Qui come altrove, la presa di coscienza è poca cosa. L'operazione ben altrimenti teatrale e drammatica attraverso cui si guarisce, e anche attraverso cui non si guarisce, porta un nome, quello di transfert. E il transfert fa ancora parte della ripetizione, più che mai della ripetizione⁹. Se la ripetizione ci rende malati, è anche in grado di guarire; se ci incatena e ci distrugge, può anche liberarci, attestando nei due casi del suo potere «demoniaco». Tutta la cura è un viaggio al fondo della ripetizione. Invero nel transfert c'è qualcosa di analogo alla sperimentazione scientifica, in quanto si presuppone che il malato ripeta l'insieme del suo stato di turbamento in condizioni artificiali privilegiate, prendendo per «oggetto» la persona dell'analista. Ma la ripetizione nel transfert più che identificare degli avvenimenti, delle persone e delle passioni, ha come funzione primaria quella di *autenticare* dei ruoli, di selezionare delle maschere. Il transfert non è un'esperienza, ma un principio che fonda intera l'esperienza analitica. I ruoli a loro volta sono per natura erotici, ma la prova dei ruoli si richiama a un più alto principio, a un giudice più

profondo che è l'istinto di morte. In effetti, la riflessione sul transfert fu un motivo determinante della scoperta di un «al di là». In tal senso la ripetizione costituisce per se stessa il gioco selettivo della nostra malattia e della nostra salute, della nostra perdita e della nostra salute. Come riferire questo gioco all'istinto di morte? Senza dubbio in un senso affine a quanto Miller dice nel suo mirabile libro su Rimbaud: «Compresi di essere libero, che la morte, di cui avevo fatto l'esperienza, mi aveva liberato». Sembra che l'idea di un istinto di morte debba essere compresa in funzione di tre esigenze paradossali complementari: dare alla ripetizione un principio originale positivo, ma anche un potere autonomo di mascheramento, infine un senso immanente in cui il terrore si mescola strettamente al movimento della selezione e della libertà.

Il nostro problema riguarda l'essenza della ripetizione. Si tratta di sapere perché la ripetizione non si lascia spiegare con la forma di identità nel concetto o nella rappresentazione, in che senso essa esiga un principio «positivo», superiore. Questa ricerca deve vertere sull'insieme dei concetti della natura e della libertà. Consideriamo, al limite dei due casi, la ripetizione di un motivo decorativo: una figura si trova riprodotta sotto un concetto assolutamente identico... Ma, in realtà, l'artista non procede così, perché non giustappone degli esemplari della figura, ma combina ogni volta un elemento di un esemplare con un *altro* elemento di un esemplare successivo. Introduce nel processo dinamico della costruzione uno squilibrio, un'instabilità, una dissimmetria, una sorta di apertura che non saranno scongiurati se non nell'effetto totale. Commentando un caso simile, Lévi-Strauss scrive: «Questi elementi si combinano a guisa di embrici disposti gli uni sugli altri, ed è solo alla fine che la figura trova una stabilità che conferma e nega nello stesso tempo il processo dinamico secondo il quale è stata eseguita»¹⁰. Tali osservazioni valgono per la nozione di causalità in generale. Quel che conta, infatti, nella causalità artistica o naturale, non sono gli elementi di simmetria presenti, ma quelli che mancano e non sono nella causa, quel che conta è la possibilità per la causa di avere meno simmetria dell'effetto. Inoltre, la causalità resterebbe eternamente ipotetica, semplice categoria logica, se tale possibilità non fosse in un qualunque momento effettivamente adempiuta. Ecco perché il rapporto logico di causalità non è separabile da un processo fisico di *segnalazione*, senza di che esso non passerebbe all'atto. Chiamiamo «segnale» un sistema dotato di elementi di dissimmetria, provvisto di ordini di grandezza differenti; chiamiamo «segno» ciò che accade in un tale sistema, ciò che balena nell'intervallo, come una comunicazione che si stabilisca tra i differenti ordini. Il segno è sì un effetto, ma effetto sotto due aspetti, l'uno mediante il quale, in quanto segno, esprime la dissimmetria

produttrice, l'altro attraverso cui tende ad annullarla. Il segno non è affatto l'ordine del simbolo; tuttavia, esso lo prepara implicando una differenza interna (ma lasciando ancora all'esterno le condizioni della propria riproduzione).

L'espressione negativa «mancanza di simmetria» non deve ingannarci: essa designa l'origine e la positività del processo causale, è la positività stessa. L'essenziale per noi, come suggerisce l'esempio del motivo decorativo, è perciò di smontare la causalità onde distinguervi due tipi di ripetizione, l'uno riguardante soltanto l'effetto totale astratto, l'altro, la causa agente. L'una è una ripetizione -statica, e l'altra, dinamica. La prima risulta dall'opera, ma la seconda è come «l'evoluzione» del gesto. L'una rinvia a uno stesso concetto, che lascia sussistere solo una differenza esterna tra gli esemplari ordinari di una figura; l'altra è ripetizione di una differenza interna, compresa in ciascuno dei suoi momenti, e che trasporta da un punto privilegiato a un altro. Si può tentare di assimilare queste ripetizioni dicendo che, dal primo tipo al secondo, muta soltanto il contenuto del concetto o la figura si articola diversamente. Ma ciò equivarrebbe a disconoscere l'ordine rispettivo di ogni ripetizione. Giacché nell'ordine dinamico, non c'è più né concetto rappresentativo, né figura rappresentata in uno spazio preesistente. C'è un'idea, e un puro dinamismo creatore di spazio corrispondente.

Gli studi sul ritmo e sulla simmetria confermano questa dualità. Si distingue una simmetria aritmetica, che rinvia a una scala di coefficienti interi o frazionari, e una simmetria geometrica, fondata su proporzioni o rapporti irrazionali; una simmetria statica, di tipo cubico o esagonale, e una simmetria dinamica, del tipo pentagonale, che si manifesta in un tracciato a spirale o in una spinta in progressione geometrica, insomma in una «evoluzione» viva e mortale. Ora, questo secondo tipo è al centro del primo, ne è il cuore, è il procedimento attivo, positivo. In un reticolo di doppi quadrati, si scoprono tracciati irradianti che hanno per polo asimmetrico il centro di un pentagono o di un pentagramma. Il reticolo è come una stoffa su un telaio, «ma il taglio, il ritmo principale di tale armatura, è quasi sempre un tema indipendente da questo reticolo»: come l'elemento di dissimmetria che serve da principio di genesi e nello stesso tempo di riflessione per un insieme simmetrico¹¹. La ripetizione statica nel reticolo dei doppi quadrati rinvia dunque a una ripetizione dinamica, formata da un pentagono e dalla «serie decrescente dei pentagrammi che vi si inscrivono naturalmente». Parimenti la ritmologia ci induce a distinguere immediatamente due tipi di ripetizione. La ripetizione-misura è una divisione regolare del tempo, un ritorno isocrono di elementi identici. Ma una durata non esiste se non determinata da un accento tonico, regolata da talune intensità. Ci si ingannerebbe sulla

funzione degli accenti se si dicesse che essi si riproducono a intervalli uguali.

I valori tonici e intensivi agiscono al contrario creando delle disuguaglianze, delle incommensurabilità, nelle durate o negli spazi metricamente uguali. Essi creano dei punti di rilievo, degli istanti privilegiati che segnano sempre una poliritmia. Qui ancora, il disuguale è il più positivo. La misura è l'involucro di un ritmo e di un rapporto di ritmi. La ripresa di punti di disuguaglianza, di punti di flessione, di eventi ritmici, è più profonda della riproduzione di elementi ordinari omogenei; sicché, ovunque, va distinta la ripetizione-misura e la ripetizione-ritmo, essendo la prima soltanto l'apparenza o l'effetto astratto della seconda. La ripetizione materiale e nuda (come ripetizione dello Stesso) non appare se non nel senso in cui un'altra ripetizione si maschera in essa, costituendola e costituendosi a sua volta nell'atto di mascherarsi. Persino nella natura, le rotazioni isocrone sono l'apparenza di un movimento più profondo, i cicli di rivoluzione non sono se non degli astratti, e messi in rapporto, rivelano cicli di evoluzione, spirali in ragione di curvatura variabile, la cui traiettoria ha due aspetti dissimmetrici come la destra e la sinistra. Sempre in codesta apertura, che non si confonde con il negativo, le creature intessono la loro ripetizione, nel momento stesso in cui ricevono il dono di vivere e di morire.

Ma torniamo ai concetti nominali. Spiega forse l'identità del concetto nominale la ripetizione della parola? Si prenda per esempio la rima, la quale è sì ripetizione verbale, ma ripetizione che comprende la differenza tra due parole, e che l'inscrive in seno a un'idea poetica, in uno spazio che essa determina. Così il senso della rima non sta nel segnare intervalli uguali, ma piuttosto, come si vede in una concezione della rima forte, nel porre i valori timbrici al servizio del ritmo tonico, e contribuire all'indipendenza dei ritmi tonici in rapporto ai ritmi aritmetici. Quanto alla ripetizione di una stessa parola, occorrerà intenderla come una «rima generalizzata», e non la rima come una ripetizione ridotta. Due sono i procedimenti di codesta generalizzazione: o una parola, presa in due sensi, assicura una somiglianza o una identità paradossali tra questi due sensi; oppure, presa in un solo senso, esercita sulle parole contigue una forza di attrazione, e comunica loro una prodigiosa gravitazione, finché una delle parole contigue non la sostituisca e divenga a sua volta centro di ripetizione. Raymond Roussel e Charles Péguy furono i grandi ripetitori della letteratura, i quali seppero elevare il potere patologico del linguaggio a un livello artistico superiore. Roussel parte da parole a doppio senso o da omonimi, e colma tutta la distanza tra questi significati attraverso una storia e con degli oggetti a loro volta sdoppiati, presentati due volte; trionfa così dell'omonimia sul suo

proprio terreno, e iscrive il massimo di differenza nella ripetizione come nello spazio aperto all'interno della parola. Questo spazio è ancora presentato da Roussel come quello delle maschere e della morte, in cui si elaborano una ripetizione che incatena e nel tempo stesso una ripetizione che salva, salva innanzitutto da quella che l'incatena. Roussel crea un postlinguaggio ove tutto si ripete e ricomincia, una volta che tutto è stato detto¹². Tutt'altra è la tecnica di Péguy, che sostituisce la ripetizione non già all'omonimia, ma alla sinonimia; essa si applica a ciò che i linguisti chiamano la funzione di contiguità, e non a quella di similarità; essa forma un prelinguaggio, un linguaggio aurorale in cui si procede attraverso piccolissime differenze onde generare per gradi lo spazio interiore delle parole. In questo caso, tutto rifluisce nel problema dei morti anzitempo e dell'invecchiamento, ma ancora una volta si approda alla possibilità inusitata di affermare una ripetizione che salva contro quella che incatena. Péguy e Roussel conducono, ciascuno a suo modo, il linguaggio a uno dei suoi limiti (la similarità o la selezione in Roussel, il «tratto distintivo» tra *billard* e *pillard*¹³ ; la continuità o la combinazione in Péguy, i famosi *punti di tappezzeria*). Entrambi sostituiscono alla ripetizione orizzontale, quella delle parole ordinarie che si ridicono, una ripetizione di punti chiave, una ripetizione verticale in cui si risale all'intimo delle parole. Alla ripetizione per difetto, per insufficienza del concetto nominale o della rappresentazione verbale, si contrappone una ripetizione positiva, per eccesso di un'idea linguistica e stilistica. In che modo la morte ispira il linguaggio, essendo sempre presente quando si afferma la ripetizione?

La riproduzione dello Stesso non è motrice di gesti. È noto che persino l'imitazione più semplice comprende la differenza tra l'esterno e l'interno. E anzi, l'imitazione ha solo un ruolo regolatore e secondario nel costruire un comportamento, consentendo di correggere movimenti sul punto di farsi, e non di instaurarsi. L'apprendimento non si fa nel rapporto che va dalla rappresentazione all'azione (come riproduzione dello Stesso), ma nel rapporto che va dal segno alla risposta (come incontro con l'Altro). Almeno in tre modi il segno comprende l'eterogeneità: primo, nell'oggetto che lo porta o lo trasmette, e che presenta necessariamente una differenza di livello, come due ordini di grandezza o di realtà differenti, tra cui balena il segno; secondo, in se stesso, in quanto il segno avvolge un altro «oggetto» nei limiti dell'oggetto portatore, e incarna una potenza della natura o dello spirito (Idea); terzo infine, nella risposta che esso sollecita, dato che il movimento della risposta non «somiglia» a quello del segno. Il movimento del nuotatore non rassomiglia al movimento delle onde; e per l'appunto, i movimenti del maestro di nuoto che noi riproduciamo sulla sabbia non sono niente in rapporto al movimento

delle onde che noi non impariamo ad evitare se non prendendoli all'atto pratico come dei segni. Per questo è così difficile dire come uno impara: c'è una familiarità pratica, innata o acquisita, con i segni, che fa sì che ogni educazione sia un rapporto d'amore, ma anche di morte. Noi non apprendiamo nulla con chi ci dice di fare come lui. I nostri soli maestri sono quelli che ci dicono di fare con loro, e che, anziché proporci dei gesti da riprodurre, hanno saputo trasmettere dei segni da sviluppare nell'eterogeneo. In altri termini, non esiste ideomotilità, ma soltanto sensorio-motilità. Quando il corpo combina taluni suoi punti singolari con i moti principali dell'onda, lega il principio di una ripetizione che non è più quella dello Stesso, ma che comprende l'Altro, che implica la differenza, da un'onda e da un gesto all'altro, e che trasporta tale differenza nello spazio ripetitivo che si è così costituito. Apprendere, è proprio costituire questo spazio dell'incontro con dei segni, i cui punti determinanti si ripercuotono gli uni sugli altri, e dove la ripetizione si forma nello stesso tempo in cui si maschera. E sempre si danno immagini di morte nell'apprendimento, grazie all'eterogeneità che sviluppa, ai limiti dello spazio che crea. Perduto nella lontananza, il segno è mortale; e ciò anche quando ci colpisce in pieno. Edipo riceve il segno una volta da troppo lontano, una volta da troppo vicino; e tra i due momenti viene a intessersi una terribile ripetizione del crimine. Zarathustra riceve il «segno» ora da troppo vicino, ora da troppo lontano, e solo alla fine intuisce la giusta distanza, che muterà ciò che lo rende malato nell'eterno ritorno in una ripetizione liberatoria e salvatrice. I segni sono i veri elementi del teatro. Essi attestano le forze della natura e dello spirito che agiscono sotto le parole, i gesti, i personaggi e gli oggetti rappresentati, e significano la ripetizione come movimento reale, in opposizione alla rappresentazione come falso movimento dell'astratto.

Possiamo a buon diritto parlare di ripetizione quando ci troviamo dinanzi a elementi identici proprio con lo stesso concetto. Ma da codesti elementi discreti, da codesti oggetti ripetuti, va distinto un soggetto segreto che si ripete attraverso di essi, vero soggetto della ripetizione. Occorre pensare la ripetizione al pronominale, trovare il Sé della ripetizione, la singolarità in ciò che si ripete. Giacché non c'è ripetizione senza un ripetitore, nulla si può ripetere senza un'anima che ripeta. Allo stesso modo, piuttosto che il ripetuto e il ripetitore, l'oggetto e il soggetto, occorre distinguere due forme di ripetizione. In ogni modo, la ripetizione è la differenza senza concetto. Ma nel primo caso, la differenza è soltanto posta come esterna al concetto, differenza tra oggetti rappresentati sotto lo stesso concetto, che ricade nell'indifferenza dello spazio e del tempo. Nell'altro caso, la differenza è interna all'idea e si dispiega come puro movimento creatore di uno

spazio e di un tempo dinamici che corrispondono all'idea. La prima ripetizione è ripetizione dello Stesso, che si esplica attraverso l'identità del concetto o della rappresentazione; la seconda comprende la differenza, e si comprende a sua volta nell'alterità dell'idea, nell'eterogeneità di una «appresentazione». L'una è negativa per difetto del concetto, l'altra, affermativa per eccesso dell'idea. L'una è ipotetica e statica, l'altra categorica e dinamica. La prima è ripetizione nell'effetto, la seconda nella causa. L'una è in estensione, ordinaria, orizzontale, l'altra è rilevata, singolare, verticale. La prima è sviluppata, esplicata, la seconda è avvolta e quindi da interpretare. L'una implica la rivoluzione, l'uguaglianza, la commensurabilità, la simmetria, l'altra l'evoluzione, il disuguale, l'incommensurabile o il dissimmetrico. L'una è materiale, l'altra spirituale, anche nella natura e nella terra. L'una è inanimata, l'altra ha il segreto del nostro morire e del nostro vivere, dei nostri asservimenti e delle nostre liberazioni, del demoniaco e del divino. L'una è una ripetizione «nuda», l'altra una ripetizione vestita, che si forma a sua volta vestendosi, mascherandosi, travestendosi. L'una è ripetizione di esattezza, l'altra ha come criterio l'autenticità.

Queste due ripetizioni non sono indipendenti, in quanto la prima è il soggetto singolare, il centro e l'interiorità dell'altra, la profondità dell'altra, mentre la seconda è soltanto l'involucro esteriore, l'effetto astratto. La ripetizione di dissimmetria si cela negli insiemi o negli effetti simmetrici; una ripetizione di punti straordinari sotto quella di punti ordinari, e ovunque si ritrova l'Altro nella ripetizione dello Stesso. Si tratta della ripetizione segreta che è la più profonda, poiché sola dà ragione dell'altro, ragione del blocco dei concetti. E in questo campo, come nel *Sartor Resartus*, spetta alla maschera, al simulato, al travestito d'essere la verità del nudo, e questo è necessario poiché la ripetizione non è celata da altro, ma si forma mascherandosi, non preesiste ai propri travestimenti, e, formandosi, costituisce la ripetizione nuda nella quale si avvolge. Le conseguenze che ne derivano sono importanti.

Quando ci troviamo di fronte a una ripetizione che procede mascherata, oppure che comporta degli spostamenti, delle precipitazioni, dei rallentamenti, delle varianti, delle differenze capaci al limite di spingerci molto lontano dal punto di partenza, noi tendiamo a scorgervi uno stato misto in cui la ripetizione non è pura, ma soltanto approssimativa: il termine stesso di ripetizione ci sembra allora usato simbolicamente, per metafora o per analogia. È vero che abbiamo definito in senso stretto la ripetizione come differenza senza concetto. Ma si cadrebbe in errore se la si riducesse a una differenza che ricade nell'esteriorità, sotto la forma dello Stesso nel concetto, e non si vedesse inoltre che essa può essere interna all'idea, e possedere

in se stessa tutte le risorse del segno, del simbolo e dell'alterità che trascendono il concetto in quanto tale. Gli esempi addotti prima riguardavano i casi più diversi, concetti nominali della natura e della libertà; e ci si potrebbe rimproverare di aver mescolato ogni sorta di ripetizioni, fisiche e psichiche; e persino nel campo psichico, ripetizioni nude del tipo stereotipie e ripetizioni latenti e simboliche.

Il fatto è che volevamo mostrare in ogni struttura ripetitiva la coesistenza di dette istanze, e come la ripetizione manifesta di elementi identici dovesse rinviare a un soggetto latente che si ripete a sua volta attraverso codesti elementi, formando un'«altra» ripetizione in seno alla prima. Di quest'altra ripetizione diremo dunque che non è affatto approssimativa o metaforica, ma che è al contrario lo spirito di ogni ripetizione, addirittura la lettera di ogni ripetizione, allo stato di filigrana o di cifra costitutiva.

È la ripetizione che costituisce l'essenza della differenza senza concetto, della differenza non mediata, in cui poi consiste ogni ripetizione. È essa il senso primo, letterale e spirituale, della ripetizione. È il senso materiale che risulta dall'altro, a guisa di secrezione.

Dapprincipio si era distinta la generalità dalla ripetizione, e in un secondo tempo si sono determinate due forme di ripetizione. Queste due distinzioni si legano tra di loro, dal momento che la prima sviluppa le sue conseguenze solo nella seconda. Infatti se ci si limita a porre la ripetizione in maniera astratta, svuotandola della sua interiorità, non riusciamo a comprendere perché e come un concetto possa essere naturalmente bloccato, e lasciar apparire una ripetizione che non si confonde con la generalità. Inversamente, quando scopriamo l'interno letterale della ripetizione, noi abbiamo il modo non soltanto di comprendere la ripetizione di exteriorità come copertura, ma anche di recuperare l'ordine della generalità (e operare, secondo il desiderio di Kierkegaard, la riconciliazione del singolare col generale). Nella misura in cui la ripetizione interiore si proietta attraverso una ripetizione nuda che la ricopre, le differenze che essa comprende appaiono come tanti fattori che si oppongono alla ripetizione, e l'attenuano, la fanno variare secondo leggi «generalì». Ma sotto il travaglio generale delle leggi, sussiste sempre il gioco delle singolarità. Le generalità cicliche nella natura sono la maschera di una singolarità che spunta attraverso le loro interferenze; e sotto le generalità di abitudine nella vita morale, noi ritroviamo apprendimenti singolari.

Il campo delle leggi deve essere compreso, ma sempre a partire da una Natura e da uno Spirito superiori alle proprie leggi, e che tessono prima di tutto le loro ripetizioni nelle profondità della terra e del cuore, dove le leggi non esistono ancora. L'interno della ripetizione è

sempre toccato da un ordine di differenza; appunto nella misura in cui qualcosa è riferito a una ripetizione di un altro ordine, la ripetizione in sé appare esterna e nuda, e la cosa stessa risulta sottoposta alle categorie della generalità. La non adeguazione della differenza e della ripetizione instaura l'ordine del generale. Gabriel Tarde suggeriva in tal senso che la rassomiglianza stessa non fosse che una ripetizione spostata: la vera ripetizione è quella che corrisponde direttamente a una differenza dello stesso suo grado. E nessuno più di Tarde seppe elaborare una nuova dialettica scoprendo nella natura e nello spirito lo sforzo segreto per instaurare una adeguazione sempre più perfetta tra la differenza e la ripetizione¹⁴.

Fintantoché noi poniamo una differenza concettuale, intrinsecamente concettuale, e la ripetizione come una differenza estrinseca, tra oggetti rappresentati sotto uno stesso concetto, sembra che il problema dei loro rapporti possa essere risolto dai fatti. Ci sono o no delle ripetizioni, oppure ogni differenza è in ultima istanza intrinseca e concettuale? Hegel derideva Leibniz per aver invitato le «dame di corte a fare della metafisica sperimentale passeggiando nei giardini, per verificare che due foglie d'albero non avevano lo stesso concetto. Sostituiamo le dame di corte con dei poliziotti della squadra scientifica: non ci sono due granelli di polvere assolutamente identici, né due mani con le stesse particolarità, né due macchine che abbiano la stessa battuta, né due rivoltelle le cui pallottole presentino le stesse striature. Ma perché si avverte che il problema non è ben posto, fintantoché si cerca nei fatti il criterio di un *principium individuationis*? Il fatto è che una differenza può essere interna e tuttavia non concettuale (e tale è già il senso del paradosso degli oggetti simmetrici). Uno spazio dinamico deve essere definito dal punto di vista di un osservatore legato a questo spazio, e non da una posizione esterna. Vi sono differenze interne che drammatizzano un'idea, prima di rappresentare un oggetto. Qui la differenza è interna a un'idea, benché sia esterna al concetto come rappresentazione oggettiva. Per questo l'opposizione di Kant e di Leibniz sembra proprio attenuarsi nella misura in cui si tenga conto dei fattori dinamici presenti nella loro filosofia. Se Kant riconosce nelle forme dell'intuizione differenze estrinseche irriducibili all'ordine dei concetti, tali differenze non sono perciò meno «interne», benché non possano essere assegnate dall'intelletto come «intrinseche» e non siano rappresentabili se non nel loro rapporto esterno all'intero spazio¹⁵. Ciò significa, conforme a certe interpretazioni neo-kantiane, che esiste una costruzione progressivamente dinamica interna dello spazio che deve precedere la «rappresentazione» del tutto come forma di exteriorità. L'elemento di tale genesi interna ci sembra consistere nella quantità intensiva piuttosto che nello schema, e riferirsi alle Idee »piuttosto che ai

concetti dell'intelletto. Se l'ordine spaziale delle differenze estrinseche e l'ordine concettuale delle differenze intrinseche finiscono per armonizzarsi, come dimostra lo schema, ciò è dovuto più profondamente all'elemento differenziale intensivo, sintesi del continuo nell'istante, che, sotto la forma di una *continua repetitio*, genera anzitutto interiormente lo spazio conforme alle Idee. Ma già in Leibniz, l'affinità delle differenze estrinseche con le differenze concettuali intrinseche faceva appello al processo interno di una *continua repetitio*, fondato su un elemento differenziale intensivo operante la sintesi del continuo nel punto per generare lo spazio del di dentro.

Ci sono ripetizioni che non sono soltanto differenze estrinseche, così come si danno differenze interne, che non sono intrinseche o concettuali. In questo caso, siamo in grado di situare meglio la fonte delle ambiguità precedenti. Quando determiniamo la ripetizione come differenza senza concetto, crediamo di poterci tenere al carattere soltanto estrinseco della differenza nella ripetizione, e giudichiamo che ogni «novità» interna basti ad allontanarci dalla lettera, né sia conciliabile se non con una ripetizione approssimativa, posta per analogia. Ma non è così. Infatti noi non sappiamo ancora qual è l'essenza della ripetizione, ciò che designa positivamente l'espressione «differenza senza concetto», la natura dell'interiorità che essa è capace di implicare. D'altro canto, quando determiniamo la differenza come differenza concettuale, crediamo di aver fatto abbastanza per la determinazione del concetto di differenza in quanto tale. Tuttavia, ancora una volta, non abbiamo alcuna idea di differenza, né alcun concetto della differenza propria. È verosimile che l'errore della filosofia della differenza, da Aristotele a Hegel attraverso Leibniz, consista nell'aver confuso il concetto della differenza con una differenza semplicemente concettuale, contentandosi di inscrivere la differenza nel concetto in generale. In realtà, finché si iscrive la differenza nel concetto in generale, non si ha alcuna Idea singolare della differenza, e si resta soltanto nell'elemento di una differenza già mediata dalla rappresentazione. Ci troviamo dunque davanti a due problemi: qual è il concetto della differenza — che non si riduce alla semplice differenza concettuale, ma che reclama un'idea propria, come una singolarità nell'idea? E d'altra parte, qual è l'essenza della ripetizione — che non si riduce a una differenza senza concetto, né si confonde col carattere apparente degli oggetti rappresentati sotto uno stesso concetto, ma attesta a sua volta la singolarità come potenza dell'idea? L'incontro delle due nozioni di differenza e ripetizione, non può essere posto sin da principio, ma deve emergere in virtù di interferenze e incroci tra queste due linee, di cui l'una concerne l'essenza della ripetizione, e l'altra, l'idea della differenza.

La differenza in sé

L'indifferenza ha due aspetti: l'abisso indifferenziato, il nero niente, l'animale indeterminato in cui tutto è dissolto; e insieme il bianco niente, la superficie ridivenuta calma in cui fluttuano determinazioni slegate, come membra sparse, teste decollate, braccia prive di spalla, occhi senza fronte. L'indeterminato è del tutto indifferente, ma le determinazioni fluttuanti non lo sono meno le une rispetto alle altre. Bisogna chiedersi se la differenza funge da intermediaria tra codesti due estremi. Oppure non è essa invece il solo estremo, il solo momento della presenza della precisione? La differenza è lo stato in cui si può parlare della determinazione. La differenza «tra» due cose è soltanto empirica, mentre estrinseche sono le determinazioni corrispondenti. Senonché in luogo di una cosa che si distingue da un'altra, immaginiamo qualcosa che si distingue, e tuttavia *ciò da cui* si distingue non si distingue da essa. Il lampo per esempio si distingue dal cielo nero, ma deve portarlo con sé, come se si distinguesse da ciò che non si distingue. Si direbbe che il fondo sale alla superficie, senza cessare di essere fondo. C'è qualcosa di crudele, e anche di mostruoso, da una parte e dall'altra, in questa lotta contro un avversario inafferrabile, in cui il distinto si oppone a qualcosa che non può da esso distinguersi, e che continua a coniugarsi con ciò che da esso si separa. La differenza è lo stato della determinazione come distinzione unilaterale. Della differenza, si deve dunque dire che la si fa, o che si fa, come nell'espressione «fare la differenza». Questa differenza, o LA determinazione, è dopo tutto la crudeltà. I platonici dicevano che il non-Uno si distingue dall'Uno, ma non l'inverso, in quanto l'Uno non si sottrae a ciò che da esso si sottrae: e all'altro estremo, la forma si distingue dalla materia o dal fondo, ma non l'inverso, in quanto la distinzione stessa è una forma. A dire il vero, tutte le forme si dissolvono quando si riflettono nel fondo che risale. Esso cessa di essere il puro indeterminato che resta al fondo, ma le forme cessano di essere determinazioni coesistenti o complementari. Il fondo che risale non è più al fondo, ma acquista un'esistenza autonoma; la forma che si riflette nel fondo non è più una forma, ma

una linea astratta che agisce direttamente sull'anima. Quando il fondo sale alla superficie, il volto umano si scompone in questo specchio in cui l'indeterminato come le determinazioni vengono a confondersi in una sola determinazione che «fa» la differenza. Per produrre un mostro, è una formula insufficiente accumulare determinazioni eteroclitiche o iperdeterminare l'animale. Molto meglio far emergere il fondo dissolvendo la forma. Goya procedeva con l'acquatinta e l'acquaforte, col tono opaco dell'una e col rigore dell'altra, e Odilon Redon ricorreva invece al chiaroscuro e alla linea astratta. Rinunciando al modellato, vale a dire al simbolo plastico della forma, la linea astratta acquista tutta la sua forza, e partecipa del fondo con tanta maggiore violenza quanto più se ne distingue senza che tale fondo si distingua da essa¹. I volti non possono essere deformati in uno specchio siffatto. E non è detto che sia soltanto il sonno della Ragione a generare mostri: esiste anche la veglia, l'insonnia del pensiero. Il pensiero è quel momento in cui la determinazione si fa una, a forza di sostenere un rapporto unilaterale e preciso con l'indeterminato. Il pensiero «fa» la differenza, ma la differenza è il mostro. Non ci si deve stupire che la differenza appaia maledetta, colpa o peccato, figura del Male promessa all'espiazione. Non si dà altro peccato che quello di far salire il fondo e dissolvere la forma. Chi ricordi l'idea di Artaud, sa che la crudeltà è soltanto LA determinazione, quel punto preciso in cui il determinato mantiene il suo rapporto essenziale con l'indeterminato, quella linea rigorosa astratta che trova alimento nel chiaroscuro.

Strappare la differenza al suo stato di maledizione sembra allora il progetto della filosofia della differenza. Non può la differenza diventare un organismo armonioso, riferendo la determinazione ad altre determinazioni in una forma, vale a dire nell'elemento coerente di una rappresentazione organica? L'elemento della rappresentazione come «ragione» ha quattro aspetti principali: l'identità nella forma del concetto *indeterminato*, l'analogia nel rapporto tra concetti *determinabili* ultimi, l'opposizione nel rapporto delle *determinazioni* all'interno del concetto, la rassomiglianza nell'oggetto *determinato* del concetto stesso. Tali forme sono come i quattro capi, o i quattro nessi della mediazione. Si dirà che la differenza è «mediata», nella misura in cui si giunga a sottometterla alla radice quadrupla dell'identità e dell'opposizione, dell'analogia e della rassomiglianza. Partendo da una prima impressione (la differenza è il male), ci si propone di «salvare» la differenza rappresentandola, e di rappresentarla riferendola alle esigenze del concetto in generale. Si tratta allora di determinare un momento felice — il felice momento greco, il *kairòs* — in cui la differenza è come riconciliata con il concetto. La differenza deve uscire dalla propria caverna, e cessare di essere un mostro; o per lo

meno deve sussistere come mostro soltanto ciò che si sottrae al felice momento, e che costituisce unicamente un brutto incontro, una cattiva occasione. Ma in questo caso, l'espressione «fare la differenza» muta di senso, poiché ora designa una prova selettiva che deve determinare quali differenze, e come, possono essere iscritte nel concetto in generale. Una tal prova, una siffatta selezione sembra effettivamente realizzata dal Grande e dal Piccolo, giacché il Grande e il Piccolo non si dicono naturalmente dell'Uno, ma innanzitutto della differenza. Ci si domanda dunque fin dove la differenza può e deve andare, in termini di grandezza e di piccolezza, per entrare nei limiti del concetto senza perdersi al di qua né sfuggire al di là. Evidentemente è difficile sapere se così il problema è ben posto: la differenza è veramente un male in sé? era necessario porre la questione in questi termini morali? occorre davvero «mediare» la differenza per renderla a un tempo viva e pensabile? e la selezione doveva consistere in codesta prova? La prova doveva essere concepita in tal modo e a tal fine? Noi non potremo rispondere a tali domande se non si sarà determinata con maggiore precisione la natura supposta del felice momento.

Afferma Aristotele che vi è una differenza la quale è nello stesso tempo la più grande e la più perfetta *meghiste* E *tèleios*. La differenza in generale si distingue dalla diversità o dall'alterità; giacché due termini differiscono quando sono altri, non per se stessi, ma per qualche cosa, ossia quando convengono anche in altra cosa, nel genere per talune differenze di specie, o anche nella specie per le differenze di numero, o ancora «nell'essere secondo l'analogia» per talune differenze di genere. Qual è in tali condizioni la più grande differenza? La più grande differenza resta sempre l'opposizione. Ma di tutte le forme di opposizione, qual è la più perfetta, la più completa, quella che «conviene» di più? I termini della relazione si dicono l'uno dell'altro; la contraddizione si dice già di un soggetto, ma per renderne la sussistenza impossibile, e qualifica soltanto il mutamento attraverso cui comincia o cessa di esistere; la privazione esprime ancora un'impotenza determinata del soggetto esistente. Solo la contrarietà rappresenta la facoltà di un soggetto di recepire degli opposti pur rimanendo sostanzialmente lo stesso (quanto a materia o a genere). In quali condizioni, tuttavia, la contrarietà comunica la sua perfezione alla differenza? Fintantoché si considera l'essere concreto assunto nella sua materia, le contrarietà che lo minacciano sono modificazioni corporee, che ci danno soltanto il concetto empirico accidentale di una differenza ancora estrinseca (*extra quidditatem*). L'accidente può essere separabile dal soggetto come «bianco» e «nero» da «uomo», o inseparabile, come «maschio» e «femmina» da «animale»: secondo i casi la differenza sarà detta *communis* o *propria*, ma sarà sempre

accidentale, in quanto proviene dalla materia. Solo, pertanto, una contrarietà nell'essenza o nella forma dà il concetto di una differenza a sua volta essenziale (*differendo essentialis aut propriissima*). I contrari sono allora modificazioni che toccano un soggetto considerato nel suo genere. Nell'essenza in effetti, è proprio del genere di essere diviso da differenze, quali «pedestre» e «alato», che si coordinano come contrari. In una parola sola, la differenza perfetta e massima, è la contrarietà nel genere, e la contrarietà nel genere è la differenza specifica. Al di là e al di qua, la differenza tende a raggiungere la semplice alterità, e si sottrae quasi all'identità del concetto: la differenza generica è troppo grande, e si colloca tra non combinabili che non entrano in rapporti di contrarietà, mentre la differenza individuale è troppo piccola, tra indivisibili privi a loro volta di contrarietà²

Sembra chiaro, in compenso, che la differenza specifica risponda a tutte le esigenze di un concetto armonioso o di una rappresentazione organica. Essa è pura perché formale, e intrinseca in quanto opera nell'essenza. Inoltre è qualitativa, e nella misura in cui il genere designa l'essenza, è anche una qualità specialissima, «secondo l'essenza», qualità dell'essenza stessa. È sintetica, giacché la specificazione è una composizione, e la differenza si aggiunge in atto al genere che la contiene solo in potenza. È mediata, a sua volta mediazione, termine medio personificato. È produttrice, in quanto il genere non si divide in differenze, ma è diviso da differenze che in esso producono le specie corrispondenti. Per questo la differenza è sempre causa, causa formale: il tratto più breve è la differenza specifica della linea retta, la sovrapposizione inclusiva, la differenza specifica del colore nero, lo stacco, quella del colore bianco. Ciò spiega perché anche la differenza sia un predicato di un tipo così particolare, in quanto si attribuisce alla specie, ma nello stesso tempo le attribuisce il genere, e costituisce la specie a cui si attribuisce. Un tale predicato, sintetico e costitutivo, attribuyente piuttosto che attributo, vera regola produttiva, possiede, per finire, un'ultima proprietà: quella di portare con sé ciò che attribuisce. Di fatto, la qualità dell'essenza è abbastanza speciale per fare del genere qualcosa d'altro, e non semplicemente di un'altra qualità³. È proprio dunque del genere restare lo stesso per sé pur divenendo altro nelle differenze che lo dividono. La differenza trasporta con sé il genere e tutte le differenze intermedie. Trasporto della differenza, diafora della diafora, la specificazione salda la differenza alla differenza ai livelli successivi della divisione, finché un'ultima differenza, quella della *species infima*, condensi nella direzione scelta l'insieme dell'essenza e della sua qualità continuata, riunisca tale insieme in un concetto intuitivo e lo fondi col termine da definire, divenendo a sua volta cosa unica indivisibile (*àtonon, adiaforon, èidos*). La specificazione garantisce così

la coerenza e la continuità nella comprensione del concetto.

Ma torniamo all'espressione «la più grande differenza». È ormai evidente che la differenza specifica non è la più grande se non in senso molto relativo. In assoluto, la contraddizione è più grande della contrarietà, e soprattutto la differenza generica è più grande di quella specifica. Già il modo con cui Aristotele distingue la differenza dalla diversità o dall'alterità ci mette sulla buona strada: soltanto in rapporto all'identità supposta di un concetto la differenza specifica è detta la più grande. Ma non basta: in rapporto alla forma di identità nel concetto generico la differenza va fino all'opposizione, spinta fino alla contrarietà. La differenza specifica non rappresenta dunque affatto un concetto universale per tutte le singolarità e le svolte della differenza (come dire un'idea), ma designa un momento particolare in cui la differenza si concilia soltanto col concetto in generale. Anche la diafora della diafora non è in Aristotele se non una falsa translazione: non vi si vede mai la differenza mutare di natura, e mai vi si scopre un *differenziante della differenza* che ponga in rapporto, nella loro rispettiva immediatezza, il più universale e il più singolare. La differenza specifica non designa se non un massimo molto relativo, un punto di compromesso per l'occhio greco, e più che mai per lo sguardo del giusto mezzo, che ha perduto il senso dei trasporti dionisiaci e delle metamorfosi. Confondere l'assegnazione di un concetto proprio della differenza con l'iscrizione della differenza nel concetto in generale, confondere la determinazione del concetto di differenza con l'iscrizione della differenza nell'identità di un concetto indeterminato, è il principio di una confusione fatale per ogni filosofia della differenza. È il gioco di prestigio implicato nel felice momento (e forse tutto il resto ne deriva: la subordinazione della differenza all'opposizione, all'analogia, alla somiglianza, a tutti gli aspetti della mediazione). Allora la differenza non può più essere se non un predicato nella comprensione del concetto. Aristotele richiama costantemente questa natura predicativa della differenza specifica, ma è costretto poi a prestarle strane facoltà, come quella di attribuire e quella di essere attribuita, o quella di alterare il genere non meno che di modificarne la qualità. Tutti i modi con cui la differenza specifica sembra soddisfare alle esigenze di un concetto proprio (purezza, interiorità, produttività, trasporto...) si rivelano così illusorie, e persino contraddittorie, a cominciare dalla confusione fondamentale.

La differenza specifica è dunque piccola in rapporto a una differenza più grande che concerne gli stessi generi. Anche nella classificazione biologica, essa diviene molto piccola in rapporto ai grandi generi: non differenza materiale senza dubbio, ma tuttavia semplice differenza «nella» materia, operante col più e il meno. Il fatto è che la differenza specifica è il massimo e la perfezione, ma soltanto a

condizione dell'identità di un concetto indeterminato (genere). Essa è poca cosa al contrario, se la si pone a confronto con la differenza tra i generi quali ultimi concetti determinabili (categorie), in quanto questi ultimi non sono più sottomessi alla condizione di avere a loro volta un concetto identico o un genere comune. Consideriamo la ragione per cui l'Essere stesso non è un genere: secondo Aristotele la ragione sta nel fatto che le differenze *sotto* (occorrerebbe dunque che il genere potesse attribuirsi alle proprie differenze in sé: come se l'animale si dicesse una volta della specie umana, ma un'altra volta della differenza ragionevole che ne costituisce un'altra specie...)4 Si tratta dunque di un argomento mutuato dalla natura della differenza specifica che consente di approdare a un '*altra*' natura delle differenze generiche. Sembra quasi che vi siano due «Logos», differenti in natura, ma mescolati l'uno all'altro: il logos delle Specie, logos di ciò che si pensa e di ciò che si dice, che si fonda sulla condizione d'identità o di univocità di un concetto in generale preso come genere; e il logos dei Generi, logos di ciò che si pensa e di ciò che si dice attraverso di noi, che, libero dalla condizione, si muove nell'equivocità dell'Essere come nella diversità dei concetti più generali. Quando diciamo l'univoco, non si tratta ancora dell'equivoco che si dice in noi? E non va qui riconosciuta una sorta d'incrinatura introdotta nel pensiero, che non cesserà di approfondirsi in un'altra atmosfera (non aristotelica)? Ma soprattutto, non è già questa una nuova possibilità per la filosofia della differenza? non va essa avvicinandosi a un concetto assoluto, una volta liberata dalla condizione che la manteneva in un massimo molto relativo?

Nondimeno non v'è traccia di ciò in Aristotele. Il fatto è che la differenza generica o categoriale resta una differenza, nel senso aristotelico, e non cade nella semplice diversità o alterità. Dunque un concetto identico o comune sussiste ancora, benché in modo molto particolare. Tale concetto di Essere non è collettivo, come un genere in rapporto alle proprie specie, ma soltanto distributivo e gerarchico: non ha contenuto in sé, ma soltanto un contenuto proporzionato ai termini formalmente differenti in cui lo si predica. Questi termini (categorie) non hanno bisogno di avere un rapporto uguale con l'essere; basta che il rapporto di ciascuno di essi con l'essere sia *interno* ad ognuno. I due caratteri del concetto di essere — non avere un senso comune che distributivamente, avere un senso primo gerarchicamente — mostrano chiaramente che esso non ha, in rapporto alle categorie, la funzione di un genere in rapporto a specie univoche. Ma essi mostrano altresì che l'equivocità dell'essere è affatto particolare, in quanto si tratta di un'analogia5. Ora se ci si chiede quale sia l'istanza in grado di proporzionare il concetto ai termini o ai soggetti in cui lo si afferma, è evidente che è il giudizio. Infatti il giudizio svolge due

funzioni essenziali, e soltanto due: la distribuzione, che assicura con la *spartizione* del concetto, e la gerarchizzazione, che assicura con la misura dei *soggetti*. Alla prima corrisponde la facoltà nel giudizio detta senso comune; alla seconda quella detta buon senso (o senso primo): ed esse costituiscono la giusta misura, la «giustizia» come valore del giudizio. In questo senso ogni filosofia delle categorie prende per modello il giudizio, come si vede in Kant, e persino in Hegel. Ma col proprio senso comune e il proprio senso primo, l'analogia del giudizio lascia sussistere l'identità di un concetto, sia sotto una forma implicita e confusa, sia sotto una forma virtuale. L'analogia è di per sé l'anologo dell'identità nel giudizio. L'analogia è l'essenza del giudizio, ma l'analogia del giudizio è l'anologo dell'identità del concetto. Ecco perché non ci si può aspettare dalla differenza generica o categoriale, e tanto meno dalla differenza specifica, che essa ci dia un concetto proprio della differenza. Mentre la differenza specifica si limita a inscrivere la differenza nell'identità del concetto indeterminato in generale, la differenza generica (distributiva e gerarchica) si limita a sua volta a inscrivere la differenza nella quasi-identità dei concetti determinabili più generali, vale a dire nell'analogia del giudizio stesso. Tutta la filosofia aristotelica della differenza è contenuta in questa duplice iscrizione complementare, fondata su uno stesso postulato, che traccia i limiti arbitrari del felice momento.

Tra le differenze generiche e specifiche si salda il nesso di una complicità nella rappresentazione, senza peraltro supporre che esse abbiano identica natura: il genere non è determinabile che dal di fuori dalla differenza specifica, e l'identità del genere in rapporto alle specie contrasta con l'impossibilità per l'Essere di formare una simile identità in rapporto ai generi stessi. Ma per l'appunto, è la natura delle differenze specifiche (il fatto che esse *siano*) a fondare questa impossibilità, impedendo alle differenze generiche di riferirsi all'essere come a un genere comune (se l'essere fosse un genere, le sue differenze sarebbero assimilabili a differenze specifiche, ma non si potrebbe più dire che esse «sono», poiché il genere non si attribuisce alle proprie differenze in sé). In tal senso, l'univocità delle specie in un genere comune rimanda all'equivocità dell'essere nei generi diversi, e l'una riflette l'altra. Ciò si vedrà chiaramente nelle esigenze dell'ideale della classificazione: a un tempo le grandi unità — *ghèng meghista*, cui finalmente sarà dato il nome di ramificazioni — si determinano secondo rapporti di analogia che presuppongono una scelta di caratteri operata dal giudizio nella rappresentazione astratta, e le piccole unità, i piccoli generi o le specie, si determinano in una percezione diretta delle *somiglianze* che presuppone una continuità dell'intuizione sensibile nella rappresentazione concreta. Anche il neo-evoluzionismo ritroverà questi due aspetti legati alle categorie del

Grande e del Piccolo, allorché dovrà distinguere grandi differenziazioni embriologiche precoci, e piccole differenziazioni tardive, adulte, interspecifiche o specifiche. Ora benché i due aspetti possano entrare in conflitto, secondo che i grandi generi o le specie siano presi come concetti della natura, entrambi costituiscono i limiti della rappresentazione organica e dei requisiti ugualmente necessari per la classificazione: la continuità metodica nella percezione delle somiglianze non è meno indispensabile della distribuzione sistematica nel giudizio d'analogia. Ma da un punto di vista come dall'altro, la Differenza appare soltanto come un *concetto riflessivo*. Difatti, la differenza consente di passare dalle specie simili vicine all'identità di un genere che le sussume, e quindi di prelevare o di ritagliare delle identità generiche nel flusso di una serie continua sensibile. All'altro estremo, essa consente di passare dai generi rispettivamente identici ai rapporti di analogia che intrattengono fra loro nell'intelligibile. Come concetto di riflessione, la differenza attesta la propria piena sottomissione a tutte le esigenze della rappresentazione, che diviene per l'appunto attraverso di essa «rappresentazione organica». Nel concetto di riflessione, difatti, la differenza mediatrice e mediata si sottopone di diritto all'*identità* del concetto, all'*opposizione* dei predicati, all'*analogia* del giudizio, alla *somiglianza* della percezione. E qui si ritrova necessariamente il carattere quadripartito della rappresentazione. Il problema è di sapere se, sotto tutti questi aspetti riflessivi, la differenza non perda contemporaneamente il concetto e la realtà che le sono propri. La differenza non cessa difatti di essere un concetto riflessivo, e non ritrova un concetto effettivamente reale se non nella misura in cui essa designa delle catastrofi, sia che si tratti di rotture di continuità nella serie delle somiglianze, sia che si tratti di spaccature invalicabili tra le strutture analoghe. Essa non cessa di essere riflessiva se non per divenire catastrofica, e non v'è dubbio che non possa essere l'una senza essere l'altra. Ma la differenza come catastrofe non testimonia appunto di un fondo ribelle irriducibile che continua ad agire sotto l'equilibrio apparente della rappresentazione organica?

C'è una sola proposizione ontologica: l'Essere è univoco. E c'è un'ontologia, quella di Duns Scoto, che assegna all'essere una voce unica. Si è fatto il nome di Duns Scoto, poiché egli seppe portare l'essere univoco al più alto grado di sottigliezza, a rischio di cadere nell'astrazione. Ma da Parmenide a Heidegger, è sempre la stessa voce a continuare in un'eco che forma da sola tutto l'esplicarsi dell'univoco. Una sola voce suscita il clamore dell'essere. È facile comprendere che l'Essere, se è assolutamente comune, non è perciò un genere; basta sostituire il modello del giudizio con quello della proposizione. Nella proposizione presa come entità complessa, si distinguono: il senso, o

l'espresso della proposizione; il designato (ciò che si esprime nella proposizione); gli esprimenti o designanti, che sono i modi numerici, vale a dire fattori differenziali che caratterizzano gli elementi muniti di senso e di designazione. È comprensibile che nomi o proposizioni non abbiano lo stesso senso pur designando strettamente la stessa cosa (secondo gli esempi celebri, stella vespertina-stella mattutina, Israele-Giacobbe, *plan-blane*)⁶. La distinzione tra i detti sensi è certo una distinzione reale (*distinctio realis*), ma essa non ha nulla di numerico, e ancor meno di ontologico, essendo una distinzione formale, qualitativa o semiologica. Stabilire se le categorie sono direttamente assimilabili a tali sensi, o se più verosimilmente ne derivano, è un problema che, per il momento, va lasciato da parte. L'importante è che si possano concepire parecchi sensi formalmente distinti, ma che si relazionino all'essere come a un solo designato, ontologicamente uno. È vero che un tale punto di vista non è ancora sufficiente a impedirci di considerare questi sensi come analoghi, e l'unità dell'essere come un'analogia. Ma è da aggiungere che l'essere, designato comune, in quanto si esprime, si dice a sua volta *in un solo e stesso senso* di tutti i designanti o esprimenti numericamente distinti. Nella proposizione ontologica, non è soltanto il designato che è ontologicamente lo stesso per sensi qualitativamente distinti, ma è anche il senso che è ontologicamente lo stesso per modi individuanti, per designanti o esprimenti numericamente distinti, come la circolazione nella proposizione ontologica (espressione nel suo insieme).

Difatti, l'essenziale dell'univocità non è che l'Essere si dica in un solo e stesso senso, ma che si dica, in un solo e stesso senso, *di tutte* le sue differenze individuanti o modalità intrinseche. L'Essere è lo stesso per tutte queste modalità, ma le modalità non sono le stesse, è «uguale» per tutte, ma esse non sono uguali, si dice in un solo senso di tutte, ma queste modalità non hanno lo stesso senso. È proprio dell'essenza dell'essere univoco riferirsi a differenze individuanti, ma queste differenze non hanno la stessa essenza, e non variano l'essenza dell'essere — come il bianco si riferisce a intensità diverse, ma resta essenzialmente lo stesso bianco. Non ci sono due «vie», come si era creduto nel poema di Parmenide, ma una sola «voce» dell'Essere che si riferisce a tutti i suoi modi, i più diversi, i più vari, i più differenziati. L'Essere si dice in un solo e stesso senso di tutto ciò di cui si dice, ma ciò di cui si dice differisce: si dice proprio della differenza.

Senza dubbio c'è ancora nell'essere univoco una gerarchia e una distribuzione, che concernono i fattori individuanti e i loro sensi. Ma distribuzione e persino gerarchia hanno due accezioni del tutto differenti, senza possibilità di conciliazione; lo stesso vale per le espressioni *logos*, *nomos*, per quanto a loro volta rimandino a problemi

di distribuzione. Occorre innanzitutto distinguere una distribuzione che implica una partizione del distribuito, quando si tratti di ripartire il distribuito come tale. E qui le regole di analogia nel giudizio si rivelano onnipotenti. Il senso comune o il buon senso in quanto qualità del giudizio sono dunque rappresentati come principi di ripartizione, che si dichiarano a loro volta *nel miglior modo ripartiti*. Un siffatto tipo di distribuzione procede per determinazioni fisse e proporzionali, assimilabili a «proprietà» o territori limitati nella rappresentazione. È possibile che la questione agraria abbia avuto una grande importanza in questa organizzazione del giudizio come facoltà di distinguere delle parti («da una parte e dall'altra parte»). Persino tra gli dei, ciascuno ha il suo dominio, la propria categoria, i propri attributi, e tutti distribuiscono ai mortali limiti e premi conformi al destino. Ben diversa è la distribuzione da denominare nomadica, un *nomos* nomade, senza proprietà, confini o misura, ove non c'è più partizione di un distribuito, ma piuttosto ripartizione di quanti *si* distribuiscono in uno spazio aperto illimitato, o perlomeno senza limiti precisi⁷. Niente torna né appartiene ad alcuno, ma tutti gli individui sono disposti in modo sparso, si da coprire il maggiore spazio possibile. Anche quando si tratta della vita, nei suoi aspetti più gravi, lo si direbbe spazio di gioco, regola di gioco, in opposizione allo spazio, per contrasto al *nomos* sedentario. Riempire uno spazio, ripartirsi in esso, è cosa molto diversa dal ripartire lo spazio. Si tratta di una distribuzione di movimento, addirittura di «delirio», dove le cose si dispiegano su tutta la distesa di un Essere univoco e non ripartito. Non l'essere si divide secondo le esigenze della rappresentazione, ma tutte le cose si ripartiscono in esso nell'univocità della semplice presenza (l'Uno-Tutto). Una tale distribuzione è diabolica piuttosto che divina, dacché la particolarità dei demoni è di operare negli intervalli tra i campi d'azione degli dei, come di saltare oltre le barriere e i recinti, recando confusione nelle proprietà. Esclama il coro di Edipo: «Qual demone ha saltato più forte del salto più alto?», dove il salto testimonia degli sconvolgenti disordini che le distribuzioni nomadi introducono nelle strutture sedentarie della rappresentazione. Ma altrettanto va detto della gerarchia, in quanto vi è una gerarchia che misura gli esseri secondo i loro limiti, e secondo il loro grado di prossimità o di lontananza rispetto a un principio. Ma esiste anche una gerarchia che considera le cose e gli esseri dal punto di vista della potenza: non si tratta di gradi di potenza considerati in assoluto, ma soltanto di sapere se un essere «salta» eventualmente, cioè supera i propri limiti, giungendo sin al fondo delle proprie possibilità, qualunque ne sia il grado. Qualcuno potrà dire che «sino al fondo» definisce ancora un limite. Ma il limite *pèras*, non designa più in questo caso ciò che tiene la cosa sotto una legge, né ciò che la

conchiude o la separa, ma al contrario ciò a partire da cui essa si dispiega dispiegando tutta la sua potenza; l'hybris cessa di essere semplicemente condannabile, e *il più piccolo diviene l'uguale del più grande* non appena è separato da ciò che può. Codesta misura avvolgente è la stessa per tutte le cose, la stessa anche per la sostanza, la qualità, la quantità, ecc., poiché essa forma un solo massimale in cui la diversità sviluppata di tutti i gradi tocca l'uguaglianza che l'avvolge. La misura ontologica è più prossima alla dismisura delle cose che alla misura prima, e la gerarchia ontologica, più prossima all'hybris e all'anarchia degli esseri che alla gerarchia prima. Essa è il mostro di tutti i demoni. Allora l'espressione «Tutto è uguale» può risuonare, ma come espressione di gioia, a patto di dirsi *di* ciò che non è uguale nell'Essere uguale univoco: l'essere uguale è immediatamente presente a tutte le cose, senza intermediario o mediazione, quantunque le cose si pongano in modo ineguale entro l'essere uguale. Ma tutte sono in una prossimità assoluta, dove l'hybris le porta, e, grande o piccola, inferiore o superiore, nessuna partecipa all'essere più o meno, o lo accoglie per analogia. L'univocità dell'essere significa dunque parimenti l'uguaglianza dell'essere, e l'Essere univoco è nel contempo distribuzione nomade e anarchia incoronata.

Ma non sarebbe possibile concepire una conciliazione dell'analogia e dell'univocità? Se l'essere è univoco in se stesso, in quanto essere, non è esso «analogo» come lo si assume con i suoi modi intrinseci o fattori individuanti (ciò a cui prima abbiamo dato il nome di esprimenti o designanti)? Se è uguale in se stesso, non è ineguale nelle modalità in esso comprese? Se designa un'entità comune, non la designa per esistenti che non hanno «realmente» nulla in comune? Se ha uno stato metafisico di univocità, non ha esso uno stato fisico di analogia? E se l'analogia riconosce un quasi-concetto identico, l'univocità non riconosce un quasi-giudizio d'analogia, se non altro perché riferisce l'essere a quegli esistenti particolari?⁸. Senonché tali domande rischiano di snaturare le due tesi che tentano di accostare. Difatti l'essenziale dell'analogia, come si è visto, si fonda su una certa complicità (nonostante la differenza di natura) tra le differenze generiche e specifiche: l'essere non può essere posto come un genere comune senza distruggere la ragione per la quale lo si pone così, vale a dire la possibilità di *essere* per le differenze specifiche... Non ci si stupisce dunque se, dal punto di vista dell'analogia, tutto accada per mediazione e generalità — identità del concetto in generale e analogia dei concetti più generali — nelle regioni medie del genere e della specie. Pertanto è inevitabile che l'analogia entri in una difficoltà senza uscita: nello stesso tempo, essa deve in sostanza riferire l'essere a esistenti particolari, ma non può dire cosa costituisca la loro individualità. Infatti non considerando nel particolare se non ciò che è

conforme al generale (forma e materia), essa cerca il principio d'individuazione in questo o quell'elemento degli individui già costituiti. Al contrario, quando si dice che l'essere univoco si riferisce essenzialmente e immediatamente a fattori individuanti, s'intende per questo non individui costituiti nell'esperienza, ma ciò che opera in loro come principio trascendentale, principio plastico, anarchico e nomade, contemporaneo del processo d'individuazione, e in grado di dissolvere, di distruggere gli individui quanto di costituirli temporaneamente: modalità intrinseche dell'essere, che passano da un «individuo» a un altro, che circolano e comunicano sotto le forme e le materie. L'individuante non è il semplice individuale. In tali condizioni, non basta dire che l'individuazione differisce in natura dalla specificazione. Né basta dirlo alla maniera di Duns Scoto, che pure non si limitava ad analizzare gli elementi di un individuo costituito, ma giungeva sino alla concezione di un'individuazione come «ultima attualità della forma». Occorre mostrare non soltanto come la differenza individuante differisca in natura dalla differenza specifica, ma prima e soprattutto come l'individuazione *preceda* di diritto la forma e la materia, la specie e le parti, e ogni altro elemento dell'individuo costituito. L'univocità dell'essere, in quanto si riferisce immediatamente alla differenza, esige che si mostri come la differenza individuante preceda nell'essere le differenze generiche, specifiche e anche individuali — come un campo presupposto di individuazione nell'essere condizioni e la specificazione delle forme, e la determinazione delle parti, e le loro variazioni individuali. Se l'individuazione non si fa né con la forma né con la materia, né qualitativamente né estensivamente, ciò accade perché essa è già supposta dalle forme, dalle materie e dalle parti estensive (non soltanto perché differisce in natura).

Diversamente, dunque, dall'analogia dell'essere, dove le differenze generiche e le differenze specifiche si mediano in generale, in rapporto alle differenze individuali, nell'univocità l'essere univoco si dice immediatamente delle differenze individuanti, o l'universale del più singolare indipendentemente da ogni mediazione. Se è vero che l'analogia nega che l'essere sia un genere comune poiché le differenze (specifiche) «sono», per contro l'essere univoco è certo comune, nella misura in cui le differenze (individuanti) «non sono» e non hanno ragione di essere. Senza dubbio vedremo che esse non sono, in un senso molto particolare, non sono perché dipendono, nell'essere univoco, da un non-essere senza negazione. Ma già appare, nell'univocità, che non sono le differenze a essere e a dovere essere. È l'essere che è Differenza, nel senso in cui esso si dice della differenza. E non siamo noi ad essere univoci in un Essere che non lo è; siamo noi, è la nostra individualità che resta equivoca in un Essere, per un

Essere univoco.

La storia della filosofia distingue tre momenti principali nell'elaborazione dell'univocità dell'essere, il primo dei quali è rappresentato da Duns Scoto. Nell'*Opus Oxoniense*, il libro più straordinario dell'ontologia pura, l'essere è pensato come univoco, ma l'essere univoco è pensato come neutro, *neuter*, indifferente all'infinito e al finito, al singolare e all'universale, al creato e all'increato. Scoto merita dunque l'appellativo di «dottore sottile», poiché il suo sguardo discerne l'essere al di qua dell'intersezione dell'universale e del singolare. Al fine di neutralizzare le forze d'analogia nel giudizio, egli comincia a neutralizzare innanzitutto l'essere in un concetto astratto, e per questo *pensa* soltanto l'essere univoco. Si capisce bene qual è il nemico che si sforza di sfuggire, conforme alle esigenze del cristianesimo: il panteismo in cui cadrebbe se l'essere comune non fosse neutro. Tuttavia, Duns Scoto era riuscito a definire due tipi di distinzione che riferivano alla differenza questo essere neutro indifferente. La *distinzione formale*, difatti, è sì una distinzione reale, poiché è fondata nell'essere o nella cosa, ma non è necessariamente una distinzione numerica, poiché si stabilisce tra essenze o sensi, tra «ragioni formali» che possono lasciar sussistere l'unità del soggetto a cui li si attribuisce. Così, non soltanto l'univocità dell'essere (rispetto a Dio e alle creature) si prolunga nell'univocità degli «attributi», ma, sotto la condizione dell'infinitudine, Dio può possedere questi attributi univoci formalmente distinti senza perdere nulla della sua unità. L'altro tipo di distinzione, la *distinzione modale*, si stabilisce tra l'essere o gli attributi da una parte, e le variazioni intensive, dall'altra, di cui sono capaci. Tali variazioni, non diversamente dalle gradazioni del bianco, sono modalità individuanti di cui l'infinito e il finito costituiscono per l'appunto le intensità singolari. Dal punto di vista della propria neutralità, l'essere univoco non implica soltanto forme qualitative o attributi distinti a loro volta univoci, ma si riferisce e li riferisce a fattori intensivi o gradi individuanti che ne variano il modo senza modificarne l'essenza in quanto essere. Se è vero che la distinzione in generale riferisce l'essere alla differenza, la distinzione formale e la distinzione modale sono i due tipi sotto i quali l'essere univoco si riferisce alla differenza in sé e per sé.

Nel secondo momento, Spinoza compie un notevole passo avanti nell'elaborazione dell'univocità dell'essere. Anziché pensare l'essere unico come neutro e indifferente, egli ne fa un oggetto di affermazione pura, e l'essere univoco si confonde con la sostanza unica, universale e infinita, ponendosi come *Deus sive Natura*. E il contrasto tra Spinoza e Descartes non è senza relazione con quello tra Duns Scoto e san Tomaso. Contro la teoria cartesiana della sostanza penetrata tutta da analogia, contro la concezione cartesiana delle distinzioni, che

mescola strettamente l'ontologico, il formale e il numerico (sostanza, qualità e quantità), Spinoza ordina una mirabile ripartizione della sostanza, degli attributi e dei modi. Sin dalle prime pagine dell'*Etica*, egli fa notare che le distinzioni reali non sono mai numeriche, ma soltanto formali, cioè qualitative o essenziali (attributi essenziali della sostanza unica); e inversamente, che le distinzioni numeriche non sono mai reali, ma soltanto modali (modi intrinseci della sostanza unica e dei suoi attributi). Gli attributi si comportano realmente come sensi qualitativamente differenti, che si riferiscono alla sostanza come a un solo e stesso designato; e questa sostanza a sua volta si comporta come un senso ontologicamente uno in rapporto ai modi che la esprimono, e che sono in essa come fattori individuanti o gradi intrinseci intensi. Ne derivano una determinazione del modo come grado di potenza, e una sola «obbligazione» per il modo che consiste nel dispiegare tutta la propria potenza o il proprio essere *nel* limite stesso. Gli attributi sono dunque assolutamente comuni alla sostanza e ai modi, benché la sostanza e i modi non abbiano la stessa essenza; l'essere stesso si dice in un solo e stesso senso della sostanza e dei modi, benché i modi e la sostanza non abbiano lo stesso senso, o non abbiano l'essere nello stesso modo (*in se* e *in alio*). Ogni gerarchia, ogni pre-eminenza è negata, in quanto la sostanza è designata egualmente da tutti gli attributi conforme alla loro essenza; egualmente espressa da tutti i modi in conformità al loro grado di potenza. Con Spinoza l'essere univoco cessa di essere neutralizzato, e diviene espressivo, vera proposizione espressiva affermativa.

Ciononostante permane ancora una indifferenza tra la sostanza e i modi: la sostanza spinoziana appare indipendente dai modi, e i modi dipendono dalla sostanza, ma come da altro, mentre occorrerebbe che la sostanza si dicesse *dei* modi, e soltanto *dei* modi. Una tale condizione non può essere soddisfatta se non con un rovesciamento categorico più generale, secondo cui l'essere si dice del divenire, e l'identità, del differente, e l'uno, del multiplo, e così via. Il fatto che l'identità non sia prima, ed esista come principio, ma come principio secondo, principio *divenuto*, che essa giri attorno al Differente, indica una rivoluzione copernicana che apre alla differenza la possibilità del suo concetto proprio, invece di mantenerla sotto il dominio di un concetto in generale posto già come identico. E Nietzsche non voleva dire altro con l'eterno ritorno. L'eterno ritorno non può significare il ritorno dell'identico, poiché presuppone al contrario un mondo (quello della volontà di potenza) in cui tutte le identità precedenti sono abolite e dissolte. Ritornare è l'essere, ma soltanto l'essere del divenire. L'eterno ritorno non fa tornare «lo stesso», è vero invece che il tornare costituisce il solo Stesso di ciò che diviene. Ritornare è il divenire-identico del divenire stesso. Ritornare è dunque la sola

identità, ma l'identità come potenza seconda, l'identità della differenza, l'identico che si dice del differente che gravita attorno al differente. Una siffatta identità, prodotta dalla differenza, si determina come «ripetizione». Allo stesso modo la ripetizione nell'eterno ritorno consiste nel pensare lo stesso a partire dal differente. Ma tale pensiero non è più assolutamente una rappresentazione teorica, in quanto opera in pratica una selezione delle differenze secondo la loro capacità di produrre, vale a dire di tornare o di sopportare la prova dell'eterno ritorno. Nel pensiero di Nietzsche emerge chiaramente il carattere selettivo dell'eterno ritorno: ciò che torna non è il Tutto, lo Stesso o l'identità presupposta in generale. Non è neppure il piccolo o il grande come parti del tutto o come elementi dello stesso. Solo ritornano le forme estreme — quelle che, piccole o grandi, si dispiegano nel limite e vanno fino al fondo della potenza, trasformandosi e trapassando le une nelle altre. Ritorna solo ciò che è estremo, eccessivo, ciò che passa nell'altro e diviene identico. Ecco perché l'eterno ritorno si dice soltanto del mondo teatrale delle metamorfosi e delle maschere della Volontà di potenza, delle intensità pure di tale Volontà, come fattori mobili individuanti che non si lasciano più trattenere nei limiti fittizi di questo o quell'individuo, di questo o di quell'io. L'eterno ritorno, il tornare, esprime l'essere comune di tutte le metamorfosi, la misura e l'essere comune di tutto ciò che è estremo, di tutti i gradi di potenza in quanto realizzati. È l'essere-uguale di tutto ciò che è ineguale, e che ha saputo realizzare pienamente la propria diversità. Tutto ciò che è estremo divenendo lo stesso comunica in un Essere uguale e comune che ne determina il ritorno. Per questo il superuomo è definito dalla forma superiore di tutto ciò che «è». Ma bisogna intuire che Nietzsche chiama nobile, con una forma mutuata dalla fisica dinamica, l'energia capace di trasformarsi. Quando egli afferma che l'hybris è il vero problema di ogni eracliteo, o che la gerarchia è il problema degli spiriti liberi, egli vuole dire unicamente che nell'hybris ognuno trova l'essere che lo fa ritornare, e anche quella sorta di anarchia incoronata, quella gerarchia rovesciata che, per assicurare la selezione della differenza, comincia col subordinare l'identico al differente⁹. Sotto tutti questi aspetti, l'eterno ritorno è l'univocità dell'essere, la realizzazione effettiva di tale univocità. Nell'eterno ritorno, l'essere univoco non è soltanto pensato e anche affermato, ma realizzato effettivamente. L'Essere si dice in un solo e stesso senso, ma questo è il senso dell'eterno ritorno, come ritorno e ripetizione di ciò di cui viene detto. La ruota nell'eterno ritorno è nello stesso tempo produzione della ripetizione a partire dalla differenza, e selezione della differenza a partire dalla ripetizione.

Ci è parso che la prova del Piccolo e del Grande falsasse la selezione, in quanto rinunciava a un concetto proprio della differenza

a vantaggio delle esigenze dell'identità del concetto in generale, e fissava soltanto i limiti tra i quali la determinazione diveniva differenza inscrivendosi nel contesto identico o nei concetti analoghi (minimo e massimo). Per tale ragione ci è sembrato che la selezione che consiste nel «fare la differenza» avesse un altro senso: quello di lasciare apparire e dispiegarsi le forme estreme nella semplice presenza di un Essere univoco — piuttosto che misurare e ripartire delle forme medie secondo le esigenze della rappresentazione organica. Tuttavia viene da chiedersi se si siano esaurite così tutte le risorse del Piccolo e del Grande, in quanto si applichino alla differenza, e non si debbano ritrovare come un'alternativa caratteristica delle stesse forme estreme, dato che l'estremo sembra definirsi mediante l'infinito nel piccolo o nel grande. L'infinito, in tal senso, significa anche l'identità del piccolo e del grande, l'identità degli estremi. Quando la rappresentazione trova in sé l'infinito, appare come rappresentazione *orgiaca*, e non più *organica*: scopre in sé il tumulto, l'inquietudine e la passione sotto la calma apparente o i limiti dell'organizzato, ritrova il mostro. Allora non si tratta più di un felice momento che segnerebbe l'entrata e l'uscita della determinazione nel concetto in generale, il minimo e il massimo relativi, il *punctum proximum* e il *punctum remotum*. Occorre al contrario un occhio miope, un occhio ipermetrope, perché il concetto assuma su di sé tutti i momenti: il concetto è ora il Tutto, sia che esso estenda la sua benedizione su tutte le parti, sia che la scissione e l'infelicità delle parti vi si riflettano per ricevere una sorta di assoluzione. Il concetto segue dunque e unisce la determinazione da un capo all'altro, in tutte le sue metamorfosi, e la rappresenta come pura differenza consegnandola a un *fondamento*, in rapporto al quale non importa più di sapere se si è davanti a un minimo o a un massimo relativi, davanti a un grande o a un piccolo, davanti a un principio o a una fine, poiché entrambi coincidono nel fondamento come un solo e stesso momento «totale», che è anche quello dello svanire e del prodursi della differenza, quello della sparizione e dell'apparizione.

Si consideri in tal senso quale importanza Hegel, non meno che Leibniz, attribuisca al movimento infinito del dileguare come tale, vale a dire al momento in cui la differenza dilegua che è poi anche il momento in cui si produce. La nozione stessa di limite muta completamente di significato, non designando più i limiti della rappresentazione finita, ma al contrario la matrice in cui la determinazione finita non cessa di scomparire e di nascere, di avvolgersi e di svolgersi nella rappresentazione orgiaca. Essa non designa più la limitazione di una forma, ma la *convergenza* verso un fondamento; non la distinzione delle forme, ma la correlazione del fondato col fondamento; non l'arresto della potenza, ma l'elemento nel

quale la potenza è attuata e fondata. Non meno che la dialettica, il calcolo differenziale in effetti non è questione di «potenza», e di potenza del limite. Se si considerano i limiti della rappresentazione finita come due determinazioni matematiche astratte quali quelle del Piccolo e del Grande, si nota ancora che è del tutto indifferente per Leibniz (come per Hegel) sapere se il determinato è piccolo o grande, il più grande o il più piccolo; la considerazione dell'infinito rende il determinato indipendente da tale problema, sottoponendolo a un elemento architettonico che scopre in tutti i casi il più perfetto o il meglio fondato¹⁰. In tal senso si deve dire che la rappresentazione orgiaca fa la differenza, poiché la seleziona introducendo quell'infinito che la riferisce al fondamento (si tratti di un fondamento mediante il Bene che agisce come principio di scelta e di gioco, o di un fondamento attraverso la negatività che agisce come dolore e fatica). E se si considerano i limiti della rappresentazione finita, cioè lo stesso Piccolo e lo stesso Grande, nel carattere o nel contenuto concreti che conferiscono loro i generi e le specie, anche qui, l'introduzione dell'infinito nella rappresentazione rende il determinato indipendente dal genere come determinabile e dalla specie come determinazione, fissando in un termine medio tanto l'universalità vera che sfugge al genere quanto la singolarità autentica che sfugge alla specie. In una parola, la rappresentazione orgiaca ha per principio il fondamento, e l'infinito come elemento — contrariamente alla rappresentazione organica che conserva per principio la forma e per elemento il finito. È l'infinito che rende la determinazione pensabile e selezionabile: la differenza appare dunque come la rappresentazione orgiaca della determinazione, e non più in termini di rappresentazione organica.

Anziché promuovere giudizi sulle cose, la rappresentazione orgiaca fa delle cose stesse altrettante espressioni e proposizioni; proposizioni analitiche o sintetiche infinite. Ma perché c'è un'alternativa nella rappresentazione orgiaca, allorché i due punti, il piccolo e il grande, il massimo e il minimo, sono divenuti indifferenti o identici nell'infinito, e la differenza, del tutto indipendente da essi nel fondamento? Il fatto è che l'infinito non è il luogo in cui la determinazione finita è scomparsa (il che equivarrebbe a progettare nell'infinito la falsa concezione del limite). La rappresentazione orgiaca non può scoprire in sé l'infinito se non lasciando sussistere la determinazione finita, e ancor più, dicendo l'infinito *di* questa stessa determinazione finita, rappresentandola non come dileguata o scomparsa, ma come sul punto di svanire e di scomparire, dunque in atto di generarsi nell'infinito. Codesta rappresentazione è tale che l'infinito e il finito partecipano della stessa «inquietudine», che consente per l'appunto di rappresentare l'uno nell'altro. Ma quando l'infinito si dice del finito stesso sotto le condizioni della rappresentazione, esso ha due modi di

dirsi: o come infinitamente piccolo, o come infinitamente grande. Questi due modi, queste due «differenze», non sono affatto simmetrici. La dualità si reintroduce così nella rappresentazione orgiaca, non più sotto forma di una complementarità o di una riflessione di due momenti finiti assegnabili (come era il caso della differenza specifica e della differenza generica), ma sotto forma di un'alternativa tra due processi inassegnabili infiniti — sotto forma di un'alternativa tra Leibniz e Hegel. Se è vero che il piccolo e il grande si identificano nell'infinito, l'infinitamente piccolo e l'infinitamente grande si separano di nuovo, e più decisamente, nella misura in cui l'infinito si dice del finito. Sia Leibniz che Hegel, sfuggono ognuno per propria parte all'alternativa del Grande e del Piccolo, ma entrambi ricadono nell'alternativa dell'infinitamente piccolo e dell'infinitamente grande. Questo spiega perché la rappresentazione orgiaca si apre su una dualità che raddoppia la sua inquietudine, o anche che ne è la vera ragione, e la divide in due tipi.

È evidente che la «contraddizione» per Hegel non costituisce problema, ma ha una ben diversa funzione: la contraddizione si risolve e, risolvendosi, risolve la differenza riferendola a un fondamento. Il solo problema è la differenza. Ed Hegel rimprovera ai suoi predecessori di essere rimasti a un massimo molto relativo, senza giungere al massimo assoluto della differenza, vale a dire alla contraddizione, all'infinito (come infinitamente grande) della contraddizione, e di non aver osato andare fino in fondo, in quanto «La differenza in generale è già contraddizione in sé... Soltanto quando sono stati *spinti all'estremo* della contraddizione i molteplici diventano attivi e viventi l'uno di fronte all'altro, e nella contraddizione acquistano la negatività che è la pulsazione immanente del muoversi e della vitalità... Prendendo più in particolare la differenza delle realtà, da diversità essa diventa opposizione, e quindi contraddizione, e la somma di tutte le realtà diventa in generale l'assoluta contraddizione in se stessa»¹¹. Al pari di Aristotele, Hegel determina la differenza mediante l'opposizione degli estremi o dei contrari. Senonché l'opposizione resta astratta fino a quando non va all'infinito, e l'infinito resta astratto ogniqualevolta lo si pone fuori delle opposizioni finite: l'introduzione dell'infinito implica l'identità dei contrari, o fa del contrario dell'Altro un contrario di Sé. È vero che la contrarietà rappresenta soltanto nell'infinito il movimento dell'interiorità, ma questo lascia sussistere una certa indifferenza, poiché ogni determinazione, in quanto contiene l'altro, è indipendente dall'altro come da un rapporto con l'esterno. Occorre ancora che ogni contrario espella il proprio altro, espella dunque se stesso, e divenga l'altro che espelle. Tale è la contraddizione, come movimento dell'esteriorità o dell'oggettivazione reale, che costituisce la vera

pulsazione dell'infinito. In essa si trova perciò superata la semplice identità dei contrari, come identità del positivo e del negativo. Difatti il positivo e il negativo sono lo Stesso ma non allo stesso modo; ora il negativo è a un tempo il divenire del positivo quando il positivo è negato, e il ritorno del positivo quando esso si nega o si esclude. Senza dubbio ciascuno dei contrari determinati come positivo e negativo costituiva già la contraddizione, «ma il positivo non è la contraddizione se non in sé, mentre la negazione è la contraddizione posta». In questa contraddizione la differenza trova il suo concetto proprio, è determinata come negatività, diviene pura, intrinseca, essenziale, qualitativa, sintetica, produttrice e non lascia sussistere indifferenza di sorta. Sostenere, sollevare la contraddizione, è la prova selettiva che «fa» la differenza (tra l'effettivamente-reale e il fenomeno passeggero o contingente). Così la differenza è spinta sino all'estremo, vale a dire sino al fondamento che è tanto il suo ritorno o la sua riproduzione quanto il suo annientamento.

L'infinito hegeliano, benché si dica dell'opposizione o della determinazione finite, è ancora l'infinitamente grande della teologia, dell'*Ens quo nihil majus...* Va anche considerato che la natura della contraddizione reale, in quanto distingue una cosa da *tutto ciò che non è*, è stata per la prima volta formulata da Kant, che la fa dipendere, sotto il nome di «determinazione completa», dalla posizione di un insieme della realtà come *Ens sum-mum*. Non è dunque il caso di attendersi un trattamento matematico di questo infinitamente grande teologico, e di questo sublime dell'infinitamente grande. In Leibniz il problema si pone in altro modo. Per la modestia delle creature, per evitare qualsiasi mescolanza di Dio e delle creature, Leibniz non può, infatti, introdurre l'infinito nel finito se non sotto la forma dell'infinitamente piccolo. In tal senso, tuttavia, bisognerà guardarsi dal dire senz'altro che egli va «meno lontano» di Hegel, tanto è vero che egli pure supera la rappresentazione organica verso la rappresentazione orgiaca, quantunque per una strada diversa. Se Hegel scopre nella rappresentazione serena l'ebbrezza e l'inquietudine dell'infinitamente grande, Leibniz scopre nell'idea chiara finita l'inquietudine dell'infinitamente piccolo, fatta anche di ebbrezza, di stordimento, di deliquio, persino di morte. Sembra pertanto che la differenza fra Hegel e Leibniz stia nei due modi di superare l'organico. Certamente, l'essenziale e l'inessenziale sono inseparabili, come l'uno e il multiplo, l'uguale e l'ineguale, l'identico e il differente. Ma Hegel parte dall'essenziale come genere; e l'infinito è ciò che pone la scissione nel genere, e la soppressione della scissione nella specie. Il genere è dunque se stesso e la specie, il tutto è se stesso e la parte. Di qui, contiene l'altro in *essenza*, lo contiene essenzialmente¹². Leibniz al contrario, per quanto concerne i fenomeni, parte dall'inessenziale

— dal movimento, dall'ineguale, dal differente. In virtù dell'infinitamente piccolo, l'inessenziale ora è posto come una specie e come genere, e termina a tal titolo nella «quasi-specie opposta»: il che significa che non contiene l'altro nell'essenza, ma soltanto come proprietà, accidentalmente. È falso imporre all'analisi infinitesimale l'alternativa se si tratti di un linguaggio delle essenze o di una finzione di comodo. Infatti la sussunzione sotto il «caso», o il linguaggio delle proprietà, ha la sua propria originalità. Il procedimento dell'infinitamente piccolo, che conserva la distinzione delle essenze (in quanto l'una assume in rapporto all'altra il ruolo dell'inessenziale), è completamente differente dalla contraddizione, epperò bisogna dargli un nome particolare, quello di «vice-dizione». Nell'infinitamente grande, l'uguale contraddice l'ineguale, in quanto lo possiede in essenza, e si contraddice a sua volta in quando si nega negando l'ineguale. Ma nell'infinitamente piccolo, l'ineguale vice-dice l'uguale, e si vice-dice a sua volta, in quanto include nella contingenza ciò che l'esclude nell'essenza. L'inessenziale comprende l'essenziale nella contingenza, mentre l'essenziale conteneva l'inessenziale in essenza.

Si dovrà forse dire che la vice-dizione va meno lontano della contraddizione col pretesto che non concerne se non le proprietà? In effetti, l'espressione «differenza infinitamente piccola» indica chiaramente che la differenza svanisce in rapporto all'intuizione, ma trova il suo concetto, ed è piuttosto l'intuizione che svanisce a vantaggio del rapporto differenziale. Il che si dimostra dicendo che dx non è niente in rapporto a x , come dy non è niente in rapporto a y , ma che dy/dx è il rapporto qualitativo interno, che esprime l'universale di una funzione separata dai suoi valori numerici particolari. Ma se non ha determinazioni numeriche, tale rapporto ha tuttavia gradi di variazione corrispondenti a forme ed equazioni diverse. Tali gradi sono poi come i rapporti dell'universale, e i rapporti differenziali, in questo senso, sono assunti nel processo di una determinazione reciproca che traduce l'interdipendenza dei coefficienti variabili¹³. E continuando, la *determinazione reciproca* non esprime se non il primo aspetto di un vero principio di ragione, essendo il secondo la *determinazione completa*. Ogni grado o rapporto, preso come l'universale di una funzione, determina la esistenza e la ripartizione di punti singolari della curva corrispondente. Ma occorre fare grande attenzione a non confondere il «completo» con l'«intero»; se, ad esempio, si considera l'equazione di una curva, il rapporto differenziale rimanda soltanto a linee rette determinate dalla natura della curva, ed è già determinazione completa dell'oggetto, e tuttavia non esprime se non una parte dell'oggetto intero, la parte considerata come «derivata» (l'altra parte, espressa dalla funzione detta primitiva, non può essere trovata se non dall'integrazione, che non si limita ad

essere l'inverso della differenziazione, così come l'integrazione definisce la natura dei punti singolari precedentemente determinati). Questo spiega perché un oggetto può essere completamente determinato — *ens omni modo determinatum* — senza disporre per ciò della propria integrità che, sola, ne costituisce l'esistenza attuale. Ma sotto il doppio aspetto della determinazione reciproca e della determinazione completa, risulta già chiaro che il limite coincide proprio con la potenza ed è definito dalla convergenza. I valori numerici di una funzione trovano il loro limite nel rapporto differenziale, mentre i rapporti di variazione trovano il loro limite nei gradi di variazione, e ad ogni grado, i punti singolari costituiscono il limite di serie che si prolungano analiticamente le une nelle altre. Non soltanto il rapporto differenziale è l'elemento puro della potenzialità, ma il limite è la potenza del continuo, come la continuità è quella dei limiti. La differenza trova così il suo concetto in un negativo, ma in un negativo di pura limitazione, un *nihil respectivum* (dx non è niente in rapporto a x). Da tutti questi punti di vista, la distinzione del non ordinario e dell'ordinario, o del singolare e del regolare, forma nel continuo le due categorie proprie dell'inessenziale, le quali sostengono il linguaggio dei limiti e delle proprietà, e costituiscono la struttura del fenomeno in quanto tale. In tal senso si vedrà tutto ciò che la filosofia può esigere da una distribuzione dei punti singolari e di quelli ordinari per la descrizione dell'esperienza. Ma già le due specie di punti preparano e determinano, nell'inessenziale, la costituzione delle stesse essenze. L'inessenziale non designa ciò che è senza importanza, ma al contrario il più profondo, il tessuto o il continuum universale, ciò di cui le stesse essenze risultano alla fine composte.

Difatti, per Leibniz non si dà mai contraddizione tra la legge di continuità e il principio degli indiscernibili, in quanto l'una regola le proprietà, le affezioni o i casi completi, e l'altra, le essenze comprese come nozioni individuali intere. È noto che ognuna di queste nozioni intere (monadi) esprime la totalità del mondo, ma la esprime per l'appunto sotto un certo rapporto differenziale, e attorno a certi punti singolari che corrispondono a tale rapporto¹⁴. In tal senso i rapporti differenziali e i punti singolari indicano già nel continuo dei centri di avvolgimento, dei centri di applicazione o di involuzione possibili che si trovano attuati dalle essenze individuali. È sufficiente mostrare che il continuo delle affezioni e delle proprietà precede di diritto, in certo modo, la costituzione di queste essenze individuali (come dire che i punti singolari sono proprio singolarità preindividuali, il che non contraddice affatto l'idea che l'individuazione preceda la specificazione attuale, benché sia preceduta da tutto il continuo differenziale). Tale condizione si trova soddisfatta nella filosofia di Leibniz in quanto il mondo, per essere espresso globalmente da tutte

le monadi, preesiste alle proprie espressioni. È pur vero tuttavia che esso non *esiste* al di fuori di ciò che lo esprime, al di fuori delle monadi stesse, ma codeste espressioni rimandano all'espresso come al *requisito* della loro costituzione. È in tal senso (come Leibniz insiste a ricordare nelle lettere ad Arnauld) che l'inerenza dei predicati in ogni soggetto presuppone la compostibilità del mondo espresso da tutti questi soggetti: Dio non ha creato un Adamo peccatore, ma ha creato prima il mondo in cui Adamo ha peccato. Senza dubbio la continuità definisce la compostibilità di ciascun mondo, e se il mondo reale è il migliore, ciò accade nella misura in cui esso presenta un massimo di continuità in un massimo di casi, in un massimo di rapporti e di punti singolari. Ciò equivale a dire che, per ciascun mondo, una serie che converge attorno a un punto singolare è tale da prolungarsi in tutte le direzioni in altre serie convergenti attorno ad altri punti, definendosi al contrario la non compostibilità dei mondi dalla prossimità dei punti che possono far divergere le serie ottenute. Appare chiaro perché la nozione di non compostibilità non si riduca per nulla alla contraddizione, e non implichi neppure opposizione reale, in quanto non implica se non la divergenza, e la compostibilità traduce soltanto l'originalità del processo della vice-dizione come prolungamento analitico. Nel continuum di un mondo compostibile, i rapporti differenziali e i punti singolari determinano dunque centri espressivi (essenze o sostanze individuali) in cui, ogni volta, il mondo tutto è coinvolto da un certo punto di vista. Per contro questi centri si svolgono e si palesano restituendo il mondo, e assolvendo perciò a loro volta la funzione di semplici punti singolari e di «casi» nel continuum espresso. La legge di continuità appare dunque come una legge delle proprietà o dei casi del mondo, legge di sviluppo che si applica al mondo espresso, ma anche alle stesse monadi nel mondo, e il principio degli indiscernibili è un principio delleessenze, un principio di globalità, che si applica alle espressioni, vale a dire alle monadi e al mondo nelle monadi. I due linguaggi non cessano di tradursi l'uno nell'altro. Entrambi riferiscono la differenza, a un tempo come differenza infinitamente piccola e come differenza finita, alla ragione sufficiente in quanto fondamento che seleziona, cioè sceglie il mondo migliore — il migliore dei mondi, in tal senso, implica proprio una comparazione, ma non è un comparativo, in quanto ogni mondo infinito è un superlativo che porta la differenza a un massimo assoluto, nella prova stessa dell'infinitamente piccolo. La differenza finita è determinata nella monade come la regione del mondo espressa chiaramente, la differenza infinitamente piccola come il fondo confuso che condiziona tale chiarezza. In questi due modi, la rappresentazione orgiaca media la determinazione, ne fa un concetto della differenza assegnandole una «ragione».

La rappresentazione finita è la rappresentazione di una forma comprendente una materia, ma una materia seconda in quanto informata dai contrari. Si è visto che essa rappresentava la differenza mediandola, subordinandola alla identità come genere, e assicurando tale subordinazione nell'analogia dei generi stessi, nell'opposizione logica delle determinazioni, come nella somiglianza dei contenuti propriamente materiali. Ma non si può dire altrettanto della rappresentazione infinita, perché essa comprende il Tutto, vale a dire il fondo come materia prima, e l'essenza come soggetto, come Io o forma assoluta. La rappresentazione infinita riferisce allo stesso tempo l'essenza e il fondo, e la differenza tra i due, a un fondamento o ragione sufficiente: e proprio la mediazione è divenuta fondamento. Ma, ora il fondo è la continuità infinita delle proprietà dell'universale, a sua volta coinvolto negli Io particolari finiti considerati come essenze, ora i particolari sono soltanto proprietà o figure che si svolgono nel fondo universale infinito, ma che rimandano alle essenze come alle vere determinazioni di un Io puro o piuttosto di un «Sé» coinvolto in tale fondo. In entrambi i casi, la rappresentazione infinita è l'oggetto di un duplice discorso: quello delle proprietà e quello delle essenze — quello dei punti fisici e quello dei punti metafisici o punti di vista in Leibniz, quello delle figure e quello dei momenti o categorie in Hegel. Non si può dire che Leibniz vada meno lontano di Hegel, se in lui c'è più profondità, più orgismo o delirio bacchico, nel senso in cui il fondo fruisce di una iniziativa più grande. Ma anche nei due casi, non sembra che la rappresentazione infinita basti a rendere il pensiero della differenza indipendente dalla semplice analogia delle essenze, o dalla semplice similitudine delle proprietà. Il fatto è, in ultima istanza, che *la rappresentazione infinita non promana dal principio d'identità come presupposto della rappresentazione*, ed ecco perché resta sottoposta alla condizione della convergenza delle serie in Leibniz, e alla condizione del monocentrismo dei cerchi in Hegel. La rappresentazione infinita richiede un fondamento, ma se il fondamento non è l'identico, resta tuttavia un modo di prendere sul serio il principio d'identità, di dargli un valore infinito, di renderlo coestensivo al tutto, e quindi di imporlo alla stessa esistenza. Poco importa che l'identità (come identità del mondo e dell'io) sia concepita come analitica, sotto la specie dell'infinitamente piccolo, o come sintetica, sotto la specie dell'infinitamente grande. Nell'un caso, la ragione sufficiente, il fondamento, è ciò che vice-dice l'identità, nell'altro, ciò che la contraddice. Ma sempre la ragione sufficiente, il fondamento, conduce l'identico, attraverso l'infinito, a *esistere* nella sua stessa identità. E quello che è evidente in Leibniz non lo è meno in Hegel. La contraddizione hegeliana non nega l'identità o la non-contraddizione, ma consiste a inscrivere nell'esistente i due No della

«o»-contraddizione, in modo tale che l'identità sotto questa condizione, in questa fondazione, basti a pensare l'esistente come tale. Le formule secondo le quali «la cosa nega ciò che essa non è» o «si distingue da tutto ciò che essa non è», sono mostri logici (il Tutto di ciò che non è la cosa) in funzione dell'identità. Si dice che la differenza è la negatività, che va o deve andare sino alla contraddizione, non appena la si spinga sino all'estremo. Ciò è vero solo nella misura in cui la differenza è già avviata sul filo teso dall'identità. È vero solo nella misura in cui è l'identità a spingerla a tale punto. La differenza è il fondo, ma soltanto il fondo per la manifestazione dell'identico. Il cerchio di Hegel non è l'eterno ritorno, ma soltanto la circolazione infinita dell'identico attraverso la negatività. L'audacia hegeliana è l'ultimo e il più alto omaggio al vecchio principio. Fra Leibniz e Hegel, poco importa che il negativo supposto della differenza sia pensato come limitazione vice-dicente, o come opposizione contraddicente, così come conta poco che l'identità infinita sia a sua volta posta come analitica o sintetica. In ogni modo, la differenza resta subordinata all'identità, ridotta al negativo, incatenata nella similitudine e nell'analogia. Questo chiarisce perché nella rappresentazione infinita, il delirio non sia se non un falso delirio precostituito, che non turba in nulla la quiete o la serenità dell'identico. La rappresentazione infinita presenta dunque lo stesso errore della rappresentazione finita: l'errore di confondere il concetto proprio della differenza con l'iscrizione della differenza nell'identità del concetto in generale (benché essa assuma l'identità come puro principio infinito anziché assumerla come genere, ed estenda al tutto i diritti del concetto in generale invece di fissarne i limiti).

La differenza ha una sua esperienza cruciale quando trovandosi dinanzi o entro una limitazione, dinanzi o entro un'opposizione, dobbiamo domandarci che cosa una situazione siffatta presupponga. Essa implica un pullulare di differenze, un pluralismo delle differenze libere, ribelli o non domate, uno spazio e un tempo propriamente differenziali, originali, che persistono attraverso le semplificazioni del limite o dell'opposizione. Affinché si profilino opposizioni di forze o limitazioni di forme, occorre innanzitutto un elemento reale più profondo che si definisce e si determina come una molteplicità informale e potenziale. Le opposizioni sono tagliate rozzamente in un sottile centro di prospettive sovrapposte, di distanze, di divergenze e di disparità comunicanti, di potenziali e di intensità eterogenee; e non si tratta di risolvere prima le tensioni nell'identico, ma di distribuire le disparità in una molteplicità. Le limitazioni corrispondono a una semplice potenza della prima dimensione — in uno spazio a una sola dimensione e a una sola direzione, come nell'esempio di Leibniz delle navi trascinate via dalla corrente: ci possono essere degli urti, ma tali

urti hanno necessariamente valore di limitazione e di livellamento, non di neutralizzazione o di opposizione. Quanto all'opposizione, essa rappresenta a sua volta la potenza della seconda dimensione, come una ripartizione delle cose in uno spazio piano, come una polarizzazione ridotta a un piano solo, e la sintesi stessa avviene soltanto in una falsa profondità, vale a dire in una terza dimensione fittizia che si aggiunge alle altre e si limita a sdoppiare il piano. Ciò che sfugge in ogni modo, è la profondità originale, intensiva, che è la matrice dello spazio tutto e la prima affermazione della differenza in cui vive e ribolle allo stato di libere differenze ciò che non apparirà se non in seguito come limitazione lineare e opposizione piana. Ovunque le coppie, le polarità implicano fasci, reticoli, e le opposizioni organizzate, irraggiamenti in tutte le direzioni. Le immagini stereoscopiche non formano se non un'opposizione piana e piatta, in quanto rimandano in tutt'altro modo a una ripartizione di piani coesistenti mobili, a una «disparatezza» nella profondità originale. Ovunque è prima la profondità della differenza, e non serve a niente ritrovare la profondità come terza dimensione, se non la si è posta sin dappprincipio come coinvolgente le due altre, e coinvolgendo se stessa come terza. Lo spazio e il tempo non manifestano opposizioni (e limitazioni) se non alla superficie, ma presuppongono nella loro profondità reale differenze altrimenti voluminose, affermate e distribuite, che non si lasciano ridurre alla piatezza del negativo, come nello specchio di Lewis Carroll ove tutto è contrario e inverso alla superficie, ma «differente» in spessore. Vedremo poi che è così di qualunque spazio, geometrico, fisico, biopsichico, sociale e linguistico (quanto incerta appare al riguardo la dichiarazione di principio di Trubeckoj: «l'idea di differenza presuppone l'idea di opposizione...»). C'è una falsa profondità della lotta, ma, sotto di essa, lo spazio di gioco delle differenze. Il negativo è l'immagine della differenza, ma la sua immagine è appiattita e rovesciata, come la candela nell'occhio del bue — l'occhio del dialettico che sogna di una lotta vana?

Anche in questo senso Leibniz va più lontano, vale a dire più in profondo di Hegel, quando distribuisce nel fondo i punti singolari e gli elementi differenziali di una molteplicità, e scopre nella creazione del mondo un gioco: tanto che si direbbe che la prima dimensione, quella del limite, nonostante ogni sua imperfezione, resti più vicina alla profondità originaria. L'unica riserva da fare a Leibniz potrebbe essere quella di aver legato la differenza al negativo di limitazione, mantenendo il dominio del vecchio principio, legando le serie a una condizione di convergenza, senza accorgersi che anche la divergenza è oggetto di affermazione, o che le non compostibilità appartengono a uno stesso mondo e si affermano, come la colpa più alta e la più grande virtù, di un solo e stesso mondo dell'eterno ritorno.

La differenza non presuppone l'opposizione, è vero piuttosto che l'opposizione presuppone la differenza, e lungi dal risolverla, cioè dal condurla sino a un fondamento, tradisce e snatura la differenza. Non soltanto si dice che la differenza in sé non è «già» contraddizione, ma che non si lascia ridurre e portare alla contraddizione, perché questa è meno profonda, e non più profonda della differenza. A quale condizione difatti la differenza si lascia così ridurre, proiettata in uno spazio piano? Per l'appunto quando la si è costretta in un'identità preliminare, quando la si è posta sulla china dell'identico che la porta necessariamente dove vuole l'identità e la si fa riflettere dove l'identità vuole, vale a dire nel negativo¹⁵. Si è spesso notato quanto accade all'inizio della Fenomenologia, che è il tocco finale della dialettica hegeliana: il qui e l'ora sono posti come identità vuote, universalità astratte che pretendono di coinvolgere la differenza, ma giustamente la differenza non consegue affatto, e resta aggrappata nella profondità del proprio spazio, nel qui-ora di una realtà differenziale fatta sempre di singolarità. È accaduto ad alcuni pensatori, si dice, di spiegare che il movimento era impossibile, ma ciò non impediva il prodursi del movimento. Con Hegel, accade il contrario: egli fa il movimento, e anche il movimento dell'infinito, ma poiché lo fa con parole e rappresentazioni, è un falso movimento, e non ne consegue niente. È così ogni volta che ci sia mediazione, o rappresentazione. Il rappresentante dice: «Tutto il mondo riconosce che...», ma c'è sempre una singolarità non rappresentata che non riconosce, appunto perché non è tutto il mondo o l'universale. «Tutto il mondo» riconosce l'universale, poiché è a sua volta l'universale, ma il singolare non lo riconosce, vale a dire la coscienza profonda sensibile che è tuttavia tenuta a farne le spese. La sfortuna di dover parlare non è di parlare, ma di parlare per *gli altri*, o di rappresentare qualcosa. La coscienza sensibile (vale a dire il qualcosa, la differenza o $t \neq l$) si ostina. Si può sempre mediare, passare all'antitesi, combinare la sintesi, ma la tesi non consegue in quanto sussiste nella propria immediatezza, nella differenza che fa in sé il vero movimento. La differenza è il vero contenuto della tesi, l'ostinazione della tesi. Il negativo, la negatività, non cattura neppure il fenomeno della differenza, ma ne riceve soltanto il fantasma o l'epifenomeno, e tutta la Fenomenologia è una epifenomenologia. La filosofia della differenza rifiuta il principio per cui *omnis determinatio negatio*. Si rifiuta l'alternativa generale della rappresentazione infinita: o l'indeterminato, l'indifferente, l'indifferenziato, oppure una differenza già determinata come negazione, che implica e coinvolge il negativo (per ciò stesso si rifiuta anche l'alternativa particolare: negativo di limitazione o negativo di opposizione). Nella sua essenza, la differenza è oggetto di affermazione, essa stessa affermazione. Nella sua essenza,

l'affermazione è a sua volta differenza, anche se è da chiedersi subito se la filosofia della differenza non corra il pericolo di apparire come una nuova figura dell'anima bella. L'anima bella difatti vede ovunque differenze, fa appello a differenze rispettabili, conciliabili, federabili, laddove la storia continua a farsi a colpi di cruento contraddizioni. L'anima bella si comporta come un giudice di pace buttato su un campo di battaglia, il quale prende per semplici «vertenze», e magari per malintesi, conflitti mortali. Ma di contro, per lasciare il gusto delle differenze pure all'anima bella, e saldare la sorte delle differenze reali a quella del negativo e della contraddizione, non basta irrigidirsi semplicemente, e invocare le complementarità ben note dell'affermazione e della negazione, della vita e della morte, della creazione e della distruzione — come se esse bastassero a fondare una dialettica della negatività. Tali complementarità non ci fanno conoscere ancora niente del rapporto di un termine con l'altro (l'affermazione determinata risulta da una differenza già negativa e negatrice, oppure il negativo risulta da un'affermazione già differenziale?). In modo molto generale diciamo che ci sono due modi di richiamarsi alle «distruzioni necessarie»: quella del poeta, che parla in nome di una potenza creatrice, atta a rovesciare tutti gli ordini e tutte le rappresentazioni per affermare la Differenza nello stato di rivoluzione permanente dell'eterno ritorno; e quella del politico, che si preoccupa innanzitutto di negare ciò che «differisce», per conservare, prolungare un ordine costituito nella storia, o per istituire un ordine storico che sollecita già nel mondo le forme della propria rappresentazione. È possibile che entrambi i modi coincidano, in un momento particolarmente turbato, ma essi non sono mai lo stesso. Nessuno meno di Nietzsche può passare per un'anima bella. Se la sua anima è estremamente bella, non lo è nel senso di un'anima bella; nessuno ha sentito di più il senso della crudeltà, il gusto della distruzione. Ma proprio per questo, in tutta la sua opera, egli oppone tenacemente due concezioni del rapporto affermazione-negazione.

Nell'un caso, la negazione è sì il motore e la potenza, e ne risulta l'affermazione — diciamo come un Ersatz, un surrogato. Né forse sono di troppo due negazioni per comporre un fantasma di affermazione, un Ersatz di affermazione. Ma in qual modo l'affermazione risulterebbe dalla negazione se non conservasse ciò che è negato? Proprio per questo Nietzsche segnala il conservatorismo spaventoso di una concezione siffatta. L'affermazione è sì prodotta, ma per dire sì a tutto ciò che è negativo e negatore, a tutto ciò che *può essere negato*. Così l'Asino di Zarathustra dice sì; ma, per lui, affermare significa portare, assumere, caricarsi. Egli porta tutto: i fardelli di cui lo si carica (i valori divini), quelli di cui si carica da sé (i valori umani), e il peso dei suoi muscoli stanchi quando non ha più nulla da portare

(l'assenza di valori)¹⁶. C'è un gusto terribile della responsabilità in questo asino o bue dialettico, e un gusto morale riposto, come se non si potesse affermare senza espiare, come se bastasse passare per le traversie della scissione e della lacerazione per arrivare a dire sì. Quasi che la Differenza fosse il male, e già il negativo, tale da non poter produrre l'affermazione se non espiando, vale a dire caricandosi a un tempo del peso del negato e della negazione stessa. L'antica maledizione risuona dall'alto del principio d'identità: solo sarà salvata, non la cosa semplicemente rappresentata, ma la rappresentazione infinita (il concetto) che conserva tutto il negativo per restituire infine la differenza all'identico. Di tutti i significati di *Aufheben*, il più importante è quello di sollevare. C'è sì un circolo della dialettica, ma questo circolo infinito non ha che un solo centro che ingloba in sé tutti gli altri circoli, tutti gli altri centri momentanei. Le riprese o le ripetizioni della dialettica esprimono soltanto la conservazione del tutto, tutte le figure e tutti i momenti, in una Memoria gigantesca. La rappresentazione infinita è memoria che conserva, e la ripetizione altro non è che un luogo di conservazione, una potenza della memoria stessa. Non manca invero una selezione circolare dialettica, ma sempre a vantaggio di ciò che si conserva nella rappresentazione infinita, vale a dire di ciò che porta e di ciò che è portato. La selezione funziona alla rovescia, ed elimina senza pietà ciò che renderebbe il circolo tortuoso, o che spezzerebbe la trasparenza del ricordo. Come le ombre della caverna, il portatore e il portato entrano senza posa, ed escono per rientrare, nella rappresentazione infinita — ed ecco che essi pretendono di aver preso su di sé la potenza propriamente dialettica.

Ma secondo l'altra concezione, l'affermazione è anteriore in quanto afferma la differenza e la distanza. La differenza è leggera, incorporea, affermativa. Affermare non è portare, ma tutto il contrario: scaricare e alleggerire. Non è più il negativo che produce un fantasma di affermazione, come un Ersatz. Dall'affermazione risulta il no, da considerare a sua volta ombra, ma nel senso di conseguenza, quasi di *Nachfolge*. Il negativo è l'epifenomeno. La negazione, come in una pozza d'acqua, è l'effetto di un'affermazione troppo forte, troppo differente. E forse occorrono due affermazioni per produrre l'ombra della negazione come *Nachfolge*; e forse ci sono due momenti, che sono la Differenza come mezzanotte e mezzogiorno, in cui scompare la stessa ombra. In tale senso Nietzsche oppone il Sì e il No dell'Asino, e il Sì e il No di DionisoZarathustra — il punto di vista dello schiavo che trae dal No il fantasma di un'affermazione, e il punto di vista del «padrone» che trae dal Sì una conseguenza di negazione, di distruzione — il punto di vista dei conservatori degli antichi valori, e quello dei creatori di valori nuovi¹⁷. Coloro che Nietzsche chiama i

padroni sono certamente uomini di potenza, ma non gli uomini del potere, poiché il potere si giudica dall'attribuzione dei valori in corso; non basta allo schiavo prendere il potere per non essere più schiavo, la legge del corso o della superficie del mondo è che siano gli schiavi a guidarlo. La distinzione dei valori costituiti e della creazione non deve più intendersi nel senso di un relativismo storico, come se i valori costituiti fossero stati nuovi al loro apparire, e i nuovi dovessero costituirsi quando viene il loro momento. Al contrario, c'è una differenza di natura, come tra l'ordine conservatore della rappresentazione, e un disordine creatore, un caos geniale, che deve sempre coincidere con un momento della storia senza confondersi con esso. La differenza di natura più profonda è tra le forme medie e le forme estreme (nuovi valori): non si giunge all'estremo portando all'infinito le forme medie, servendosi della loro opposizione nel finito per affermare la loro identità nell'infinito. Nella rappresentazione infinita, la pseudoaffermazione non ci fa uscire dalle forme medie. Proprio per questo Nietzsche rimprovera a tutti i procedimenti di selezione fondati sull'opposizione o sulla lotta, di volgersi a vantaggio della media e di condurre il gioco a tutto beneficio del «grande numero». Spetta all'eterno ritorno operare la vera selezione, in quanto elimina al contrario le forme medie e libera «la forma superiore di tutto ciò che è». L'estremo non è l'identità dei contrari, ma piuttosto l'univocità del differente, e la forma superiore non è la forma infinita, ma piuttosto l'eterno informale dell'eterno ritorno stesso attraverso le metamorfosi e le trasformazioni. L'eterno ritorno «fa» la differenza, perché crea la forma superiore. L'eterno ritorno si serve della negazione come *Nachfolge*, e inventa una nuova formula della negazione della negazione: è negato, deve essere negato *tutto ciò che può essere negato*. Il genio dell'eterno ritorno non è nella memoria, ma nella dissipazione, nell'oblio divenuto attivo. Tutto ciò che è negativo e tutto ciò che nega, tutte le affermazioni medie che portano il negativo, tutti i pallidi Si mal riusciti che vengono fuori dal no, *tutto ciò che non sopporta la prova dell'eterno ritorno*, tutto questo deve essere negato. Se l'eterno ritorno è una ruota, bisogna anche dotarla di un movimento centrifugo violento, che espella tutto ciò che «può» essere negato, ciò che non sopporta la prova. Nietzsche preannuncia soltanto una punizione lieve a quanti non «crederanno» all'eterno ritorno: non sentiranno, e non avranno che una vita fuggevole! Si sentiranno, si conosceranno per quello che sono — degli epifenomeni e siffatto sarà il loro Sapere assoluto. Così la negazione come conseguenza risulta dalla piena affermazione, consuma tutto ciò che è negativo, e si consuma a sua volta nel centro mobile dell'eterno ritorno. Difatti se l'eterno ritorno è un circolo, il centro è dato dalla Differenza, e lo Stesso soltanto dalla circonferenza — circolo ad ogni istante scentrato,

sempre tortuoso, che non gira se non attorno al disuguale.

La negazione è la differenza, ma la differenza vista di scorcio, colta dal basso. Raddrizzata invece, dall'alto in basso, la differenza è l'affermazione. Ma questa proposizione comprende molti significati. Significa che la differenza è oggetto di affermazione; che la stessa affermazione è multipla; che è creazione, ma anche che deve essere creata, come affermando la differenza, in quanto è differenza in sé. Il negativo non è il motore. Piuttosto ci sono elementi differenziali positivi, che determinano a un tempo la genesi dell'affermazione e della differenza affermata. Che ci sia una genesi dell'affermazione come tale, è appunto quanto ci sfugge ogni qualvolta lasciamo l'affermazione nell'indeterminato o poniamo la determinazione nel negativo. La negazione risulta dall'affermazione: il che vuol dire che la negazione sorge dietro l'affermazione, o accanto ad essa, *ma soltanto come l'ombra dell'elemento genetico più profondo* — di quella potenza o «volontà» che genera l'affermazione e la differenza nell'affermazione. Coloro che portano il negativo non fanno quel che fanno; scambiano l'ombra per la realtà, nutrono fantasmi, escludono la conseguenza dalle premesse, danno all'epifenomeno il valore del fenomeno e dell'essenza.

La rappresentazione lascia sfuggire il mondo affermato dalla differenza, non avendo che un solo centro, una prospettiva unica e sfuggente, e perciò stesso una falsa profondità; essa media tutto senza mobilitare o muovere nulla. Da parte sua il movimento implica una pluralità di centri, una sovrapposizione di prospettive, un groviglio di punti di vista, una coesistenza di momenti che deformano essenzialmente la rappresentazione: già un quadro o una scultura sono «deformatori» di tal genere che ci costringono a fare il movimento, ossia a combinare una veduta radente con una veduta dall'alto, o a salire e scendere nello spazio man mano che si avvanza. Ma è sufficiente moltiplicare le rappresentazioni per ottenere un tale «effetto»? La rappresentazione infinita comprende per l'appunto un'infinità di rappresentazioni, sia che assicuri la convergenza di tutti i punti di vista su uno stesso oggetto o uno stesso mondo, sia che faccia di tutti i momenti le proprietà di uno stesso Io. Ma essa conserva così un centro unico che raccoglie e rappresenta tutti gli altri, come un'unità di serie che ordina e organizza una volta per tutte i termini e i loro rapporti. Il fatto è che la rappresentazione infinita non è separabile da una legge che la renda possibile: la forma del concetto come forma d'identità, che costituisce ora l'in-sé del rappresentato ($A \text{ è } A$), ora il per-sé del rappresentante ($Io \leq \geq Io$). Il prefisso RE del termine *repraesentatio* significa la forma concettuale dell'identico che si subordina le differenze. Non dunque moltiplicando le rappresentazioni e i punti di vista, si attinge l'immediato definito

come «sub-rappresentativo», ma al contrario, già ogni rappresentazione componente deve essere deformata, deviata, strappata al proprio centro. Occorre che ogni punto di vista sia anche la cosa, o che la cosa appartenga al punto di vista. Occorre perciò che la cosa non sia niente d'identico, ma sia scomposta in una differenza in cui svanisce l'identità dell'oggetto visto come del soggetto che vede. Occorre che la differenza divenga l'elemento, l'unità ultima, e che rimandi dunque ad altre differenze che mai la identifichino, ma la differenzino. È necessario che ogni termine di una serie, in quanto già differenza, sia posto in un rapporto variabile con altri termini, e costituisca perciò altre serie sprovviste di centro e di convergenza, così come è necessario anche nella serie affermare la divergenza e lo spostamento di centro. Ogni cosa, ogni essere deve vedere la propria identità assorbita nella differenza, non essendo altro che una differenza tra differenze. Si deve mostrare la differenza nell'atto di *differire*. Si sa che l'opera d'arte moderna tende a realizzare queste condizioni: essa diviene in tal senso un vero *teatro*, genera metamorfosi e permutazioni. Teatro senza nulla di fisso, o labirinto senza filo (poiché Arianna si è tolta la vita). L'opera d'arte lascia il campo della rappresentazione per divenire «esperienza», empirismo trascendentale o scienza del sensibile.

È strano che si sia potuto fondare l'estetica (come scienza del sensibile) su ciò che *può* essere rappresentato nel sensibile, anche se in verità non è migliore il procedimento inverso che sottrae dalla rappresentazione il puro sensibile, e tenta di determinarlo come quel che resta una volta che la rappresentazione sia abolita (per esempio un flusso contraddittorio, una rapsodia di sensazioni). Vero è che l'empirismo diviene trascendentale, e l'estetica, una disciplina apodittica, quando afferriamo direttamente nel sensibile ciò che può essere solo sentito, l'essere stesso *del* sensibile: la differenza, la differenza di potenziale, la differenza d'intensità come ragione del diverso qualitativo. Nella differenza il fenomeno balena, si dispiega come segno, e il movimento si produce come «effetto». Il mondo intenso delle differenze, in cui le qualità trovano la loro ragione e il sensibile, il proprio essere, è proprio l'oggetto di un empirismo superiore, che ci insegna una strana «ragione», il multiplo e il caos della differenza (le distribuzioni nomadi, le anarchie incoronate). Le differenze si somigliano sempre, sono analoghe, opposte o identiche: la differenza è dietro ogni cosa, ma dietro la differenza non c'è nulla. Tocca ad ogni differenza di passare attraverso tutte le altre, e di «volersi» o di ritrovarsi anch'essa attraverso tutte le altre. Si capisce perché l'eterno ritorno non sorga come secondo, o non venga dopo, ma sia già presente in ogni metamorfosi, contemporaneo di ciò che fa ritornare. L'eterno ritorno si riferisce a un mondo di differenze

implicite le une nelle altre, a un mondo complicato, *senza identità*, propriamente caotico. Joyce presentava il *vicus of recirculation* come facente girare il *chaosmos*; e Nietzsche diceva che il caos e l'eterno ritorno non erano due cose distinte, ma una sola e stessa *affermazione*. Il mondo non è né finito né infinito, come nella rappresentazione, ma è compiuto e illimitato. L'eterno ritorno è l'illimitato dello stesso compiuto, l'essere univoco che si dice della differenza.

Nell'eterno ritorno, il caos-erranza si oppone alla coerenza della rappresentazione, e esclude la coerenza di un soggetto che si rappresenta, come di un oggetto rappresentato. La *repetitio* si oppone alla *repraesentatio*, il prefisso ha mutato di senso, poiché in un caso la differenza si dice soltanto in rapporto all'identico, ma nell'altro è l'univoco che si dice in rapporto al differente. La ripetizione è l'essere informale di tutte le differenze, la potenza informale del fondo che porta ogni cosa a quella «forma» estrema in cui dilegua la sua rappresentazione. Il *dispars*¹⁸ è l'ultimo elemento della ripetizione, che si oppone all'identità della rappresentazione. Così il circolo dell'eterno ritorno, della differenza e della ripetizione (che liquida quello dell'identico e del contraddittorio), è un circolo vizioso, che non dice lo Stesso se non di ciò che differisce. Il poeta Blood enuncia la professione di fede dell'empirismo trascendentale al modo di una vera estetica: «La natura è contingente, eccessiva ed essenzialmente mistica... Le cose sono strane... L'universo è selvaggio... Lo stesso non torna se non per portare qualcosa di differente. Il lento cerchio del tornio dell'intagliatore non avanza che dello spessore di un capello. Ma la differenza si distribuisce sulla curva tutta intera, mai esattamente adeguata»¹⁹.

Si può allora ravvisare un mutamento filosofico significativo tra le due fasi del prekantismo e del postkantismo. La prima sarebbe definita dal negativo di limitazione, la seconda, dal negativo di opposizione. L'una dall'identità analitica, l'altra dall'identità sintetica. L'una dal punto di vista della sostanza infinita, l'altra dal punto di vista dell'io finito. Nella grande analisi leibniziana, l'io finito s'introduce nello svolgimento dell'infinito, ma nella grande sintesi hegeliana, l'infinito si reintroduce nell'operazione dell'io finito. Ma sono poi questi mutamenti davvero importanti? Per una filosofia della differenza, poco importa che il negativo sia concepito come negativo di limitazione o di opposizione, e l'identità, come analitica o sintetica, dal momento che la differenza è in ogni modo ridotta al negativo e subordinata all'identico. L'unicità e l'identità della sostanza divina sono in verità il solo garante dell'io uno e identico, e Dio continua ad essere fintantoché si conserva l'io. Io finito sintetico o sostanza divina analitica sono la stessa cosa. Ecco perché le permutazioni Uomo-Dio sono così deludenti e non ci fanno avanzare di un passo. Sembra

proprio che Nietzsche sia stato il primo a vedere che la morte di Dio non diviene effettiva se non con la dissoluzione dell'io. Ciò che si manifesta allora è l'essere che si dice di differenze, che non sono né nella sostanza né in un soggetto, come di affermazioni sotterranee. Se l'eterno ritorno è il pensiero più alto, cioè il più intenso, la ragione è che la sua estrema coerenza, al punto più alto, esclude la coerenza di un soggetto pensante, di un mondo pensato come di un Dio garante²⁰. Più di quel che accade prima e dopo Kant (e che si equivalgono), noi dobbiamo interessarci di un momento preciso del kantismo, un momento luminoso e furtivo che non si prolunga neppure in Kant, e ancor meno nel kantismo — salvo forse in Hölderlin, nell'esperienza e nell'idea di un «deviamento categorico». Difatti quando Kant mette in discussione la teologia razionale, egli introduce *nello stesso tempo* una sorta di squilibrio, di fenditura o d'incrinatura, un'alienazione di diritto, insormontabile in linea di principio nell'io puro dell'*Io penso*: il soggetto non può più rappresentarsi la propria spontaneità se non come quella di un Altro, e perciò invoca in ultima istanza una misteriosa coerenza che esclude la propria, quella del mondo e quella di Dio. Cogito per un io dissolto: l'io dell'«Io penso» comporta nella sua essenza una ricettività d'intuizione rispetto alla quale Io è già un altro. Poco importa che l'identità sintetica, quindi la moralità della ragione pratica ripristino l'integrità dell'io, del mondo e di Dio, e preparino le sintesi post-kantiane; per un breve istante siamo entrati in questa schizofrenia di diritto che caratterizza la più alta potenza del pensiero, e apre direttamente l'Essere sulla differenza, in spregio di tutte le mediazioni, di tutte le riconciliazioni del concetto.

Il compito della filosofia moderna è stato definito come rovesciamento del platonismo. Ma che tale rovesciamento conservi parecchi caratteri platonici non soltanto è inevitabile, ma auspicabile. È vero che il platonismo rappresenta già la subordinazione della differenza alle potenze dell'Uno, dell'Analogo, del Simile e anche del Negativo. È come l'animale sul punto di essere domato, quando i suoi movimenti, in un ultimo scatto di ribellione, riflettono assai più di quando era libero una natura subito perduta: il mondo eracliteo si agita ancora nel platonismo. Con Platone l'esito è ancora dubbio, in quanto la mediazione non ha trovato il proprio movimento già pronto. L'Idea non è ancora un concetto d'oggetto che subordina il mondo alle esigenze della rappresentazione, ma piuttosto un'esperienza brutta che non può essere evocata nel mondo se non in funzione di ciò che non è «rappresentabile» nelle cose. Così l'idea non ha ancora scelto di riferire la differenza all'identità di un concetto in generale; non ha ancora rinunciato a trovare un concetto puro, un concetto proprio della differenza in quanto tale. Il labirinto e il caos sono districati, ma senza filo, senza l'ausilio di un filo. Aristotele ha visto chiaramente

quanto d'insostituibile vi fosse nel platonismo, benché egli se ne valesse contro Platone: la dialettica della differenza ha un metodo suo proprio, la divisione; ma quest'ultima opera senza mediazione, senza termine medio o ragione, agisce nell'immediato, e si richiama alle ispirazioni dell'idea più che alle esigenze di un concetto in generale. Ed è vero che la divisione, in rapporto all'identità ammessa di un concetto è un procedimento capriccioso, incoerente, che salta da una singolarità all'altra, ma questa sembra anche la sua forza dal punto di vista dell'idea. Lungi dall'essere un procedimento dialettico tra altri, che dovrebbe essere completato o sostituito da altri, non è proprio la divisione, nel momento in cui compare, a sostituire gli altri procedimenti, a raccogliere tutta la potenza dialettica a vantaggio di una vera filosofia della differenza, e a misurare a un tempo il platonismo e la possibilità di rovesciarlo?

È un errore nostro cercare di comprendere la divisione platonica a partire dalle esigenze di Aristotele, secondo il quale si tratta di dividere un genere in specie opposte. Ora, tale procedimento non manca soltanto di «ragione» per se stesso, manca anche una ragione per cui si decide che una cosa sta dalla parte di questa piuttosto che di quella specie. Ad esempio, l'arte si divide in arti di produzione e di acquisizione; ma perché la pesca con la lenza sta dalla parte dell'acquisizione? Ciò che qui manca è la mediazione, vale a dire l'entità di un concetto in grado di servire da termine medio. Ma è evidente che l'obiezione cade se la divisione platonica non si propone affatto di determinare le specie di un genere, o piuttosto se lo propone, ma in modo superficiale e persino ironico, per meglio nascondere sotto codesta maschera il suo vero segreto²¹. La divisione non è il contrario di una «generalizzazione», né è una specificazione. Non si tratta affatto di un metodo di specificazione, ma di selezione. Non si tratta di dividere un genere determinato in specie definite, ma di dividere una specie confusa in discendenze pure, o di selezionare una discendenza pura a partire da un materiale che non lo è. Si potrebbe parlare di «platonemi» che si oppongono agli «aristotelemi», come i biologi oppongono i «jordanemi» ai «linnéemi». Anche indivisibile e infima, la specie di Aristotele resta pur sempre una grossa specie. La divisione platonica opera in tutt'altro campo, in quello delle piccole specie o delle discendenze. In tal modo il suo punto di partenza è indifferentemente un genere o una specie; ma tal genere (tale grossa specie) è posto come una materia logica indifferenziata, materiale indifferente, un misto, molteplicità indefinita che rappresenta quanto deve essere eliminato per porre in luce l'idea come discendenza pura. La ricerca dell'oro diviene il modello della divisione. La differenza non è specifica, tra due determinazioni del genere, ma tutta intera da una parte, nella

discendenza che viene selezionata: non più i contrari di uno stesso genere, ma il puro e l'impuro, il buono e il cattivo, l'autentico e l'inautentico in un misto che forma una grossa specie. La pura differenza, il puro concetto di differenza, e non la differenza mediata nel concetto in generale, nel genere e nelle specie. Il senso e lo scopo del metodo di divisione, è la selezione dei rivali, la prova dei pretendenti — non l'*εἰσφοράσις*, ma l'*εἰσφορὰς*» *thesis* (come chiaramente appare nei due esempi principali di Platone: nel *Politico*, ove il politico è definito come colui che sa «pascere gli uomini», ma sopravvivono in molti, commercianti, contadini, fornai, ginnasti, medici, a dire: il vero pastore degli uomini sono io! e nel *Fedro*, ove si tratta di stabilire il buon delirio e il vero amante, e ove molti pretendenti affermano d'essere essi gli amanti, l'amore!). Qui non si pone un problema di specie, se non per ironia. Siamo lontanissimi dalle preoccupazioni di Aristotele, in quanto non si tratta di identificare, ma di autenticare. Il solo problema che attraversa tutta la filosofia di Platone, e presiede alla sua classificazione delle scienze o delle arti, è sempre di misurare i rivali, di selezionare i pretendenti, di distinguere *la cosa e i suoi simulacri* all'interno di uno pseudogenere o di una grossa specie. Il problema è di fare la differenza, e quindi di operare nelle profondità dell'immediato, nella dialettica dell'immediato, nel rischio della prova, senza filo né rete, dacché come vuole l'antico costume del mito e dell'epopea, i falsi pretendenti devono morire.

Ciò che importa per noi non è ancora di sapere se la differenza selettiva sia proprio tra i veri e i falsi pretendenti, secondo quanto dice Platone, ma piuttosto di sapere in che modo Platone fa questa differenza, grazie al metodo di divisione. Qui il lettore prova una viva sorpresa, in quanto Platone fa intervenire un «mito». Si direbbe dunque che la divisione, non appena abbandona la maschera di specificazione e scopre il suo vero fine, rinuncia tuttavia a realizzarlo, facendosi sostituire dal semplice «gioco» di un mito. Difatti, non appena si giunge alla questione dei pretendenti, *Il Politico* invoca l'immagine di un Dio che, nel periodo arcaico, comanda al mondo e agli uomini, e solo questo dio merita propriamente di essere chiamato Re-pastore degli uomini. Ma proprio rispetto a lui, tutti i pretendenti non si equivalgono: v'è una certa «cura» della comunità umana che rimanda per eccellenza all'uomo politico, poiché egli è il più vicino al modello del Dio pastore arcaico. I pretendenti si trovano in qualche modo misurati secondo un ordine di partecipazione elettiva; e fra i rivali del politico, si potranno distinguere (secondo la misura ontologica fornita dal mito) parenti, servitori, subalterni, infine ciarlatani e mistificatori²². Lo stesso procedimento si rileva nel *Fedro*, quando dovendosi distinguere i «deliri», Platone invoca d'improvviso

un mito, e descrive la circolazione delle anime prima dell'incarnazione, il ricordo che si portano delle Idee che non hanno potuto contemplare. La contemplazione mitica, la natura o il grado di questa contemplazione, il genere di occasioni necessarie al rammentare, determinano il valore e l'ordine dei differenti tipi di delirio attuali: noi possiamo determinare chi è il falso amante, e l'amante vero, e potremmo anche determinare chi, tra l'amante, il poeta, il sacerdote, l'indovino, il filosofo, partecipa elettivamente della reminiscenza e della contemplazione — chi è il vero pretendente, il vero partecipante, e in quale ordine seguono gli altri. (Se poi si obietta che il terzo grande testo concernente la divisione, il *Sofista*, non presenta alcun mito, la ragione è che, per un paradossale uso del metodo, procedendo al contrario, Platone si propone di isolare ora il falso pretendente per eccellenza, colui che tutto pretende senza diritto alcuno: il «sofista»).

Ma l'introduzione del mito sembra confermare tutte le obiezioni di Aristotele: la divisione, mancando di mediazione, non avrebbe alcuna forza probante e dovrebbe farsi sostituire da un mito che fornisca un equivalente di mediazione sotto una forma immaginaria. Senonché ancora una volta si tradisce il senso di questo metodo così misterioso. Se è vero infatti che il mito e la dialettica sono due forze distinte nel platonismo in generale, questa distinzione cessa di avere valore nel momento in cui la dialettica scopre nella divisione il suo vero metodo. È la divisione che supera la dualità, e integra il mito nella dialettica, per fare del mito un elemento della stessa dialettica. La struttura del mito che appare chiaramente in Platone, è il circolo, con le sue due funzioni dinamiche, del girare e tornare, del distribuire o ripartire — la ripartizione delle parti spetta alla ruota che gira come la metempsicosi pertiene all'eterno ritorno. Qui non ci interessano le ragioni per cui Platone non è davvero un protagonista dell'eterno ritorno. Resta il fatto nondimeno che il mito, nel *Fedro* come nel *Politico* o altrove, costituisce il modello di una circolazione parziale, in cui appare un fondamento atto a fare la differenza, vale a dire a misurare i ruoli o le pretese. Tale fondamento si trova determinato nel *Fedro* sotto la forma delle Idee, così come sono contemplate dalle anime che circolano al di sopra della volta celeste; nel *Politico*, sotto la forma del Dio pastore che presiede di persona al movimento circolare dell'universo. Centro o motore del circolo, il fondamento è istituito nel mito come principio di una prova o di una selezione, che conferisce tutto il suo senso al metodo della divisione fissando i gradi di una partecipazione elettiva. Conforme alla più antica tradizione, il mito circolare è quindi proprio il racconto-ripetizione di una fondazione. La divisione lo esige come il fondamento capace di fare la differenza, e viceversa, il mito esige la divisione come lo stato della differenza in

ciò che deve essere fondato. La divisione è la vera unità della dialettica e della mitologia, del mito come fondazione, e del logos come *l'Ògos tomeÚj*.

Il ruolo del fondamento appare in tutta la sua chiarezza nella concezione platonica della partecipazione, non essendo dubbio poi che esso fornisce alla divisione la mediazione di cui sembrava mancare, e nel contempo riferisce la differenza all'Uno, sia pure in un modo tutto particolare. Partecipare vuol dire avere parte, avere dopo, avere in secondo grado. Chi possiede in primo grado è il fondamento. Solo la giustizia è giusta, dice Platone; quanto ai cosiddetti giusti, essi possiedono in secondo, in terzo o in quarto grado... o in simulacro, la qualità di essere giusti. Che solo la giustizia sia giusta, non è una semplice proposizione analitica. È la designazione dell'idea come fondamento che possiede in primo grado. E proprio del fondamento è dare in partecipazione, dare in secondo grado. Così ciò che partecipa, e che partecipa più o meno, secondo gradi diversi, è di necessità un pretendente. Il pretendente si richiama a un fondamento, e ciò che deve essere fondato (o denunciato come senza fondamento) è la pretesa. La pretesa non è un fenomeno fra altri, ma la natura di ogni fenomeno. Il fondamento è una prova che dà ai pretendenti più o meno da partecipare dell'oggetto della pretesa, e in tal senso il fondamento misura e fa la differenza. Vanno dunque distinti: la Giustizia, come fondamento; la qualità del giusto, come oggetto della pretesa posseduto da ciò che fonda; i giusti, come pretendenti che partecipano in modo ineguale all'oggetto. Ecco perché i neoplatonici ci consegnano una comprensione così profonda del platonismo allorché espongono la loro triade sacra: l'Impartecipabile, il Partecipato, i Partecipanti. Il principio che fonda è come l'impartecipabile, ma che dà qualcosa da partecipare, e lo dà al partecipante, possessore in secondo grado, ossia vale a dire al pretendente che ha saputo attraversare la prova del fondamento: tanto che si potrebbe quasi parlare di padre, figlia e pretendente. E poiché la triade si riproduce lungo una serie di partecipazioni, e i pretendenti partecipano in un ordine e secondo gradi che rappresentano la differenza in atto, i neoplatonici hanno visto benissimo che la divisione mirava non alla distinzione delle specie in larghezza, ma all'istituzione di una dialettica seriale, di serie o discendenze in profondità, che contraddistinguono le operazioni di un fondamento selettivo come di una partecipazione elettiva (Zeus I, Zeus II, ecc.). Risulta quindi che la contraddizione, lungi dal significare la prova del fondamento stesso, rappresenta invece lo stato di una pretesa non fondata, al limite della partecipazione. Se il giusto pretendente (il primo fondato, il ben fondato, l'autentico) ha dei rivali che sono come suoi parenti, quasi suoi aiuti, suoi servitori, che partecipano a diverso

titolo alla sua pretesa, egli ha anche i suoi simulacri, le sue contraffazioni rivelati dalla prova: questi è secondo Platone il «sofista», buffone, centauro o satiro, che tutto pretende, e, pretendendo tutto, non è mai fondato, ma contraddice tutto e contraddice anche se stesso.

Ma in che consista poi esattamente la prova del fondamento, ci viene detto dal mito, che la identifica con un compito da assolvere, un enigma da risolvere. S'interroga l'oracolo, ma la risposta dell'oracolo è anch'essa un problema. La dialettica è l'ironia, ma l'ironia è l'arte dei problemi e delle domande. L'ironia consiste nel trattare le cose e gli esseri come altrettante risposte a domande nascoste, come altrettanti casi per problemi da risolvere. Si ricordi che Platone definisce la dialettica come procedente per «problemi», attraverso i quali ci si innalza fino al puro principio che fonda, vale a dire che li misura in quanto tali e distribuisce le soluzioni corrispondenti; e il *Menone* non espone la reminiscenza se non in rapporto con un problema geometrico, che va compreso prima di essere risolto, e che deve avere la soluzione che merita secondo il modo con cui il reminiscente lo ha compreso. Ora noi non abbiamo ragione di preoccuparci della distinzione che conviene stabilire tra le due istanze del problema e della domanda, ma di considerare piuttosto come il loro complesso occupi nella dialettica platonica un ruolo essenziale, pari per importanza a quello che il negativo avrà più tardi, per esempio nella dialettica hegeliana. Ma, per esser precisi, *non* è il negativo ad occupare questo ruolo in Platone, al punto che bisogna domandarsi se la celebre tesi del *Sofista*, nonostante certi equivoci, non debba essere intesa così: il «non», nell'espressione «non-essere», esprime *qualcosa d'altro dal negativo*. Su questo punto, l'errore delle teorie tradizionali è di imporci un'alternativa dubbia: quando cerchiamo di scongiurare il negativo, ci dichiariamo soddisfatti se mostriamo che l'essere è piena realtà positiva, e non ammette alcun non-essere; viceversa, quando cerchiamo di fondare la negazione, siamo soddisfatti se giungiamo a porre nell'essere, o in rapporto con l'essere, un non-essere qualunque (ci sembra che questo non-essere è necessariamente l'essere del negativo o il fondamento della negazione). L'alternativa sta dunque nel fatto che o non c'è non-essere, e la negazione è illusoria e non fondata; oppure c'è non-essere, che pone il negativo nell'essere e fonda la negazione. Tuttavia abbiamo forse ragione di dire *al tempo stesso* che c'è non-essere, e che il negativo è illusorio.

Il problema o la domanda non sono determinazioni soggettive, privative, che segnano un momento di insufficienza nella conoscenza. La struttura problematica fa parte degli oggetti, e consente di coglierli come segni, proprio come l'istanza interrogante o problematizzante fa parte della conoscenza, e consente di coglierne la positività, la

specificità nell'atto di *apprendere*. Più nel profondo, è l'Essere (Platone diceva l'idea) che «corrisponde» all'essenza del problema o della domanda come tale. C'è come un'«apertura», una «fessura», una «piega» ontologica che riferisce l'essere e la domanda l'uno all'altra. In tale rapporto l'essere è la stessa Differenza. L'essere è anche non essere, *ma il non-essere non è l'essere del negativo*, è l'essere del problematico, l'essere del problema e della domanda. La Differenza non è il negativo, perché al contrario il non-essere è la Differenza: *ÿteron*, non *TMnantfon*. Questo chiarisce perché il non-essere dovrebbe piuttosto scriversi (non)-essere, o ancor meglio ?-essere. Accade in tal senso che l'infinito, *esse*, designa meno una proposizione che l'interrogazione a cui la proposizione è chiamata a rispondere. Questo (non)-essere è l'Elemento differenziale in cui l'affermazione, come affermazione multipla, trova il principio della propria genesi. Quanto alla negazione, essa è soltanto l'ombra di quel più alto principio, l'ombra della differenza accanto all'affermazione prodotta. Quando confondiamo il (non)-essere col negativo, è inevitabile che la contraddizione sia portata nell'essere; ma la contraddizione è ancora l'apparenza o l'epifenomeno, l'illusione proiettata dal problema, ombra di una domanda che resta aperta e dell'essere che corrisponde come tale a questa domanda (prima che essa riceva una risposta). Non è già in tal senso che la contraddizione caratterizza soltanto in Platone lo stato dei dialoghi detti aporetici. Al di là della contraddizione, la differenza — al di là del «o«-essere, il (non)-essere, al di là del negativo, il problema e la domanda²³.

Le quattro figure della dialettica platonica sono dunque la selezione della differenza, l'instaurazione di un circolo mitico, l'istituzione di una fondazione, la posizione di un complesso domanda-problema. Ma attraverso queste figure, la differenza è ancora riferita allo Stesso o all'Uno.

E senza dubbio lo *stesso*, che non deve essere confuso con l'identità del concetto in generale, caratterizza piuttosto l'idea essendo la cosa «stessa». Ma nella misura in cui lo stesso ricopre il ruolo di un autentico fondamento, non si vede bene quale sia il suo effetto al di fuori di quello di fare esistere l'identico nel fondato, di servirsi della differenza per fare esistere l'identico. In verità, la distinzione dello stesso e dell'identico non porta i suoi frutti se non si fa subire allo Stesso una conversione che lo riferisca al differente, nel mentre che le cose e gli esseri che si distinguono nel differente subiscono in modo corrispondente una distruzione radicale della loro identità. Solo a questo patto la differenza è pensata in se stessa e non rappresentata né mediata, quando invece, tutto il platonismo è dominato dall'idea di una distinzione tra «la cosa stessa» e i simulacri. Anziché pensare la differenza in sé, il platonismo la riferisce a un fondamento, la

subordina allo stesso e introduce la mediazione sotto una forma mitica. Rovesciare il platonismo significa negare il primato di un originale sulla copia, di un modello sull'immagine, glorificare il regno dei simulacri e dei riflessi. Pierre Klossowski, negli articoli sopra citati, ha giustamente mostrato come l'eterno ritorno, preso in senso stretto, significa che ogni cosa non esiste se non in quanto ritorna, copia di un'infinità di copie che non lasciano sussistere originale e neppure origine. Ed ecco perché l'eterno ritorno è detto «parodistico», in quanto qualifica ciò che fa essere (e tornare), come simulacro²⁴. Il simulacro è il vero carattere o la forma di ciò che è — «l'essente» — quando l'eterno ritorno è la potenza dell'Essere (l'informale). Quando l'identità delle cose è dissolta, l'essere sfugge, perviene all'univocità, e comincia a girare attorno al differente. Ciò che è o ritorna non ha nessuna identità preliminare e costituita: la cosa è ridotta alla differenza che la scompone, e a tutte le differenze in essa implicite, per le quali passa. In tal senso il simulacro è il simbolo stesso, vale a dire il segno in quanto interiorizza le condizioni della propria ripetizione. Il simulacro ha colto una *disparità* costituente nella cosa che destituisce dal rango di modello. Se l'eterno ritorno, come si è visto, ha per funzione di stabilire una differenza di natura tra le forme mediane e le forme superiori, c'è anche una differenza di natura tra le posizioni medie o moderate dell'eterno ritorno (sia i cicli parziali, sia il ritorno globale approssimativo, *in specie*) e la sua posizione stretta o categoria. Giacché, affermato in tutta la sua potenza, l'eterno ritorno non consente alcuna instaurazione di una fondazione-fondamento e al contrario distrugge, assorbe ogni fondamento come istanza che ponga la differenza tra l'originario e il derivato, la cosa e i simulacri, ponendoci dinanzi allo *sfondamento* universale. Per «sfondamento», bisogna intendere la libertà del fondo non mediata, la scoperta di un fondo dietro ad ogni altro fondo, il rapporto del senza-fondo col non-fondato, la riflessione immediata dell'informale e della forma superiore che costituisce l'eterno ritorno. Ogni cosa, animale o essere, è portata allo stato di simulacro, e così il pensatore dell'eterno ritorno, che non si lascia certamente trascinare fuori dalla caverna, ma che piuttosto sarebbe pronto a trovarne un'altra più oltre, un'altra ancora per nascondersi, può dire a buon diritto che è proprio lui incaricato della forma superiore di tutto ciò che è, come il poeta, «incaricato dell'umanità e persino degli animali». Queste parole hanno di per sé una loro eco nelle caverne sovrapposte. E la crudeltà che ci sembrava all'inizio costituire il mostro, e che ci sembrava di dovere espiare, non potendo essere pacificata se non dalla mediazione rappresentativa, ci sembra ora formare l'idea, ossia il concetto puro della differenza nel platonismo rovesciato: il più innocente, lo stato di innocenza e la sua eco.

Fare la differenza costituisce per Platone lo scopo supremo della dialettica. Soltanto la differenza non è tra la cosa e i simulacri, il modello e le copie. La cosa è il simulacro stesso, il simulacro è la forma superiore, e il difficile per ogni cosa è di innalzarsi al proprio simulacro, al proprio stato di segno nella coerenza dell'eterno ritorno. Platone opponeva l'eterno ritorno al caos, come se il caos fosse uno stato contraddittorio, destinato a ricevere dal di fuori un ordine o una legge, come l'operazione del Demiurgo nel piegare una materia ribelle. Platone consegna il sofista alla contraddizione, allo stato supposto del caos, cioè alla più bassa potenza, all'ultimo grado di partecipazione. Ma invero l'*ennesima* potenza non passa per due, tre, quattro, ma si afferma immediatamente per costituire il termine più alto, correlativa allo stesso caos; come dice Nietzsche, caos ed eterno ritorno non sono due cose differenti. Il sofista non è l'essere (o il non-essere) della contraddizione, ma colui che porta le cose tutte allo stato di simulacro, e le porta tutte in questo stato. Non era necessario per Platone spingere l'ironia così avanti, sino a questa parodia? E non era inevitabile che Platone fosse il primo a rovesciare il platonismo, o per lo meno a dimostrare la direzione di un siffatto rovesciamento? Ricorre alla mente il grandioso finale del *Sofista*; la differenza è spostata, la divisione si rivolge contro se stessa, funziona alla rovescia, e, a forza di approfondire il simulacro (il sogno, l'ombra, il riflesso, la pittura), dimostra l'impossibilità di distinguerlo dall'originale o dal modello. Lo *Straniero* dà una definizione del sofista che *non può più* distinguersi dallo stesso Socrate: l'ironico imitatore, che procede per argomenti brevi (domande e problemi). Così ogni momento della differenza deve trovare la sua autentica figura, la selezione, lo sfondamento, il complesso domanda-problema.

Si è opposto la rappresentazione alla formazione di un'altra natura. I concetti elementari della rappresentazione sono le categorie definite come condizioni dell'esperienza possibile. Ma queste ultime sono troppo generali, troppo larghe per il reale. La rete è così allentata che persino i più grossi pesci riescono a passare. Non è da stupirsi, quindi, che l'estetica si scinda in due campi irriducibili, quello della teoria del sensibile che non conserva del reale se non la sua conformità all'esperienza possibile, e quello della teoria del bello che raccoglie la realtà del reale in quanto essa è riflesso d'altro. Ma tutto cambia allorché si determinano condizioni dell'esperienza reale, che non sono più larghe del condizionato, e che differiscono in natura dalle categorie: i due significati dell'estetica si confondono, al punto che l'essere del sensibile si rivela nell'opera d'arte, mentre al tempo stesso l'opera d'arte appare come sperimentazione. Ecco, si rimprovera alla rappresentazione di fermarsi alla forma d'identità, sotto il duplice rapporto della cosa vista e del soggetto che vede. L'identità non è

meno conservata in ogni rappresentazione componente che nel tutto della rappresentazione infinita come tale. Per quanto la rappresentazione infinita possa moltiplicare i punti di vista e organizzarli in serie, tali serie non sono perciò meno sottoposte alla condizione di convergere su uno stesso oggetto, su uno stesso mondo; e per quanto la rappresentazione infinita moltiplichi le figure e i momenti, organizzandoli in cerchi dotati di automovimento, tali cerchi continuano ad avere un solo centro: il centro del grande cerchio della coscienza. Quando l'opera d'arte moderna, invece, sviluppa le sue serie intercambiabili e le sue strutture circolari, addita alla filosofia una strada che conduce all'abbandono della rappresentazione. Non basta moltiplicare le prospettive per fare del prospettivismo. È necessario che ad ogni prospettiva o punto di vista corrisponda un'opera autonoma con un senso sufficiente: quel che conta è la divergenza delle serie, il decentramento dei cerchi, il «mostro». L'insieme dei cerchi e delle serie è quindi un caos informale, *senza fondo*, che non ha altra «legge» se non la propria ripetizione, la propria riproduzione nello svolgimento di ciò che diverge ed è fuori centro. Tali condizioni si trovano, come è noto, già soddisfatte in opere quali il *Livre* di Mallarmé o *Finnegans Wake* di Joyce, due opere in sé problematiche²⁵, in cui l'identità della cosa letta si dissolve realmente nelle serie divergenti definite dalle parole esoteriche, come l'identità del soggetto leggente si dissolve nei cerchi eccentrici della multilettera possibile. E tuttavia nulla si perde, dacché ciascuna serie non esiste se non nel ritorno delle altre. Tutto è divenuto simulacro. In effetti, per simulacro, non si deve intendere una semplice imitazione, ma piuttosto l'atto attraverso cui l'idea stessa di un modello o di una posizione privilegiata si trova contestata e rovesciata. Il simulacro è l'istanza che comprende una differenza in sé, come (almeno) due serie divergenti sulle quali gioca, essendo abolita ogni somiglianza, senza che si possa perciò indicare l'esistenza di un originale e di una copia. In questa direzione vanno ricercate le condizioni, non più dell'esperienza possibile, ma dell'esperienza reale (selezione, ripetizione, ecc.). Qui s'incontra la realtà vissuta di un campo infra-rappresentativo. Se è vero che la rappresentazione ha come elemento l'identità e un simile come unità di misura, la pura presenza quale appare nel simulacro ha il «dispar» per unità di misura, sempre cioè una differenza di differenza come elemento immediato.

La ripetizione per sé

La celebre tesi di Hume, secondo cui *la ripetizione non muta nulla nell'oggetto che si ripete, ma muta qualcosa nello spirito che la contempla*, ci introduce nel vivo di un problema. In che modo la ripetizione può mutare qualcosa nel caso o nell'elemento che si ripete, se implica di diritto una perfetta indipendenza di ogni presentazione? La regola di discontinuità o di istantaneità nella ripetizione può essere così formulata: l'uno non appare senza che l'altro sia scomparso, e questo vale anche per lo stato della materia come *mens momentanea*. Ma come è possibile parlare di «seconda volta», «terza volta», e dire «è lo stesso», dato che la ripetizione dilegua via via che si fa e manca di in-sé? Peraltro, la ripetizione muta qualcosa nello spirito che la contempla, ed è questa l'essenza della modificazione. Hume assume come esempio una ripetizione di casi, del tipo AB, AB, AB, A... Ogni caso, ogni sequenza obiettiva AB è indipendente dall'altra. La ripetizione (per quanto a rigore non si possa ancora parlare di ripetizione) non muta nulla nell'oggetto, nello stato di cose AB, e tuttavia un mutamento si produce nello spirito che contempla: una differenza, qualcosa di nuovo *nello* spirito. Quando compare A, io m'aspetto la comparsa di B. E viene da chiedersi se non consista in questo il per-sé della ripetizione, intesa come una soggettività originaria che deve entrare di necessità nella sua costituzione; se il paradosso della ripetizione non stia nel fatto che non si possa parlare di ripetizione se non attraverso la differenza o il mutamento che introduce nello spirito che la contempla, forse attraverso una differenza che lo spirito *sottrae* alla ripetizione.

Hume spiega in che cosa consista tale mutamento, quando dice che i casi identici o simili indipendenti si fondono nell'immaginazione, che in questo caso è definita come un potere di contrazione: lastra sensibile che trattiene l'uno quando l'altro compare. L'immaginazione contrae i casi, gli elementi, le vibrazioni, gli istanti omogenei, fondendoli in un'impressione qualitativa interna di un certo peso. Quando A compare, noi ci aspettiamo la comparsa di B con una forza pari all'impressione qualitativa di tutti gli AB contratti, il che, dopotutto, non indica una memoria, né un'operazione dell'intelletto,

in quanto la contrazione non è una riflessione, ma forma propriamente una sintesi del tempo. Infatti, lungi dal fare il tempo, una successione di istanti può anche disfarlo, segnandone solo il punto di nascita ogni volta abortito. Il tempo non si costituisce se non nella sintesi originaria che si fonda sulla ripetizione degli istanti, la quale contrae gli istanti successivi indipendenti, gli uni negli altri, costituendo così il presente vissuto, il presente vivente, in cui il tempo si dipana. Al tempo appartiene e il passato e il futuro: il passato nella misura in cui gli istanti che precedono sono trattenuti nella contrazione; il futuro, in quanto l'attesa anticipa la stessa contrazione. Il passato e il futuro non designano istanti distinti da un istante che si presuppone presente, ma le dimensioni dello stesso presente in quanto contrae gli istanti, e non deve uscire da sé per muovere dal passato al futuro. Il presente vivente va dunque dal passato al futuro che costituisce nel tempo, vale a dire di fatto dal particolare al generale, dai particolari che racchiude nella contrazione, al generale che svolge nel campo della propria attesa (la differenza prodotta nello spirito è proprio la generalità, in quanto forma una regola vivente del futuro). La sintesi, sotto ogni aspetto, va denominata sintesi passiva, dato che pur essendo costituente, non è per questo attiva, non è fatta dallo spirito, ma si fa *nello* spirito che contempla, precedendo ogni memoria ed ogni riflessione. Il tempo è soggettivo, ma si tratta della soggettività di un soggetto passivo. La sintesi passiva, o contrazione, è essenzialmente asimmetrica: va dal passato al futuro nel presente, dunque dal particolare al generale, così orientando la freccia del tempo.

Nel considerare la ripetizione nell'oggetto, si restava al di qua delle condizioni che rendono possibile un'idea di ripetizione. Ma considerando il mutamento nel soggetto, noi siamo passati già oltre, e ci troviamo dinanzi alla forma generale della differenza. Così la costituzione ideale della ripetizione implica una sorta di movimento retroattivo che s'intesse tra questi due limiti: un movimento che Hume analizza sottilmente quando mostra che i casi contratti o fusi nell'immaginazione non restano perciò meno distinti nella memoria o nell'intelletto. Non già che si torni allo stato della materia che non produce un caso senza che sia scomparso l'altro, ma muovendo dall'impressione qualitativa dell'immaginazione, la memoria ricostituisce i casi particolari come distinti, conservandoli nello «spazio di tempo» suo proprio. Il passato non è più allora il passato immediato della ritenzione, ma il passato riflessivo della rappresentazione, la particolarità riflessa e riprodotta. Correlativamente, il futuro cessa altresì di essere il futuro immediato dell'anticipazione per divenire il futuro riflessivo della previsione, la generalità riflessa dell'intelletto (l'intelletto proporziona l'attesa dell'immaginazione al numero di casi simili distinti, osservati e

ricordati), significando così che le sintesi attive della memoria e dell'intelletto si sovrappongono alla sintesi passiva dell'immaginazione, fondandosi su di essa. La costituzione della ripetizione implica quindi tre istanze: l'in-sé che la lascia impensabile, o che la dissolve via via che si fa; il per-sé della sintesi passiva; e la rappresentazione riflessa, fondata su quest'ultima, di un «per-noi» nelle sintesi attive. In questo l'associazionismo presenta una sottigliezza insostituibile, né è da stupirsi che Bergson riscopra le analisi di Hume, non appena si trova di fronte a un problema analogo: suonano le quattro... Ogni colpo, ogni vibrazione o eccitazione, è logicamente indipendente dall'altro, *mens momentanea*. Ma noi li contraiamo in un'impressione qualitativa interna, al di fuori di ogni ricordo o calcolo distinto, in quel presente vivente, in quella *sintesi passiva* che è la durata. Quindi li restituiamo in uno spazio ausiliario, in un tempo derivato, dove possiamo riprodurli, rifletterli, contarli come altrettante impressioni-esterne quantificabili¹.

Non v'è dubbio che l'esempio addotto da Bergson sia diverso da quello di Hume, poiché il primo designa una ripetizione chiusa, e il secondo, una ripetizione aperta. Per di più, l'esempio bergsoniano indica una ripetizione di elementi del tipo A A A A (tic, tic, tic, tic), e quello humiano, una ripetizione di casi, AB AB AB A... (tictac, tic-tac, tic-tac, tic...). La distinzione principale di tali forme consiste nel fatto che nella seconda la differenza non appare soltanto nella contrazione degli elementi in generale, ma esiste anche in ogni caso particolare, tra due elementi determinati e uniti da un rapporto di opposizione, ove la funzione dell'opposizione è di limitare in linea di diritto la ripetizione elementare, di chiuderla nel gruppo più semplice, di ridurla al minimo di due (in quanto il tac è un tic rovesciato). Così la differenza sembra abbandonare la sua prima figura di generalità, si distribuisce nel particolare che si ripete, ma per suscitare nuove particolarità viventi. La ripetizione si trova contenuta nel «caso», ridotta a due, ma si apre un nuovo infinito che è la ripetizione dei casi stessi. Sarebbe dunque falso credere che ogni ripetizione di casi è per natura aperta, e ogni ripetizione di elementi chiusa. La ripetizione dei casi è aperta solo in quanto passa per la chiusura di un'opposizione binaria tra elementi; viceversa la ripetizione degli elementi è chiusa solo in quanto rinvia a strutture di casi in cui riveste nel suo insieme il ruolo di uno dei due elementi opposti, per cui non soltanto quattro è una generalità in rapporto ai quattro colpi, ma «le quattro» entrano in conflitto con la mezz'ora precedente o seguente, e parimenti, all'orizzonte dell'universo percettivo, con le quattro invertite del mattino e della sera. Le due forme di ripetizione rinviavano sempre l'una all'altra nella sintesi passiva. La ripetizione dei casi suppone quella degli elementi, ma la ripetizione degli elementi è superata di necessità

da quella dei casi (dove la tendenza naturale della sintesi passiva ad avvertire il tictic come un tic-tac).

Questo chiarisce perché, ancor più della distinzione tra le due forme, conta la distinzione dei livelli in cui l'una e l'altra forma si esercitano e si combinano. Ora l'esempio di Hume quanto quello di Bergson si collocano per noi al livello di sintesi sensibili e percettive, dato che la qualità sentita si confonde con la contrazione di eccitazioni elementari. Nondimeno proprio l'oggetto percepito implica una contrazione di casi tale che una qualità sia letta nell'altra, e una struttura in cui la forma di oggetto si abbina alla qualità almeno come parte intenzionale. Ma, nell'ordine della passività costituente, le sintesi percettive rimandano alle sintesi organiche, come la sensibilità dei sensi a una sensibilità primaria che *siamo* noi. Siamo acqua, terra, luce e aria contratte, non soltanto prima di riconoscerle o di rappresentarle, ma prima di sentirle. Ogni organismo, nei suoi elementi ricettivi e percettivi, e anche nelle sue viscere, è una somma di contrazioni, di ritenzioni e di attese. Al livello di tale sensibilità vitale primaria, il presente vissuto costituisce già nel tempo un passato e un futuro. Il futuro appare nel bisogno come forma organica dell'attesa, mentre il passato della ritenzione appare nell'eredità cellulare. E inoltre, le sintesi organiche, combinandosi con le sintesi percettive costruite su di esse, si dispiegano ancora una volta nelle sintesi attive di una memoria e di un'intelligenza psico-organiche (istinto e apprendimento). Non soltanto quindi occorre distinguere forme di ripetizione in rapporto alla sintesi passiva, ma anche livelli di sintesi passive, combinazioni di questi livelli tra loro, e il loro combinarsi con le sintesi attive. Tutto ciò forma un ricco campo di *segni*, che avvolgono ogni volta l'eterogeneo, e danno vita al comportamento. Difatti ogni contrazione, ogni sintesi passiva, è costitutiva di un segno, che si interpreta o si dispiega nelle sintesi attive. I segni per cui l'animale «sente» la presenza dell'acqua non somigliano agli elementi di cui il suo organismo assetato ha bisogno. Il modo con cui la sensazione, la percezione, e insieme il bisogno e l'eredità, l'apprendimento e l'istinto, l'intelligenza e la memoria partecipano della ripetizione, si misura in ogni caso con la combinazione delle forme di ripetizione, con i livelli in cui tali combinazioni si elaborano, con la messa in relazione di tali livelli, con l'interferenza delle sintesi attive con le sintesi passive.

Come vada inteso tutto questo campo che si è dovuto estendere fino all'organico, è detto in modo preciso da Hume quando afferma che si tratta del problema dell'abitudine. Ma come spiegare che nei colpi di orologio di Bergson, non altrimenti che nelle sequenze causali di Hume, ci si sente in effetti così vicini al mistero dell'abitudine, e tuttavia non si riconosce alcunché di quanto viene «abituamente»

chiamata un'abitudine? La ragione va forse cercata nelle illusioni della psicologia, la quale dopo aver fatto dell'attività il proprio feticcio, è indotta dal timore quasi assurdo dell'introspezione a non osservare se non ciò che si muove, per domandarsi come si pigliano delle abitudini agendo. Ma il tal modo tutto lo studio del *learning* rischia di essere falsato fintantoché non si ponga la domanda preliminare se si assumono delle abitudini agendo, o *al contrario contemplando*. La psicologia considera come acquisito che l'io non possa esso stesso a sua volta contemplarsi. Ma non è questo il punto, il problema è di sapere se l'io non sia contemplazione, se non sia in sé contemplazione, e se si possa apprendere, formare un comportamento e formare se stessi in altro modo che contemplando.

L'abitudine *sottrae* alla ripetizione qualcosa di nuovo: la differenza (posta dapprima come generalità). L'abitudine nella sua essenza è contrazione, come attesta il linguaggio quando parla di «contrarre» un'abitudine e non usa il verbo contrarre se non con un complemento che costituisca un habitus. Si può obiettare che il cuore, allorché si contrae, non ha (o non è) un'abitudine più di quando si dilata. Ma sta di fatto che si confondono due generi di contrazione affatto differenti: la contrazione può designare uno dei due elementi attivi, uno dei due tempi opposti in una serie del tipo tic-tac..., mentre l'altro elemento è la distensione o la dilatazione. Ma la contrazione designa anche la fusione dei tic-tac successivi in un'anima che contempli. Questa è la sintesi passiva, che costituisce la nostra abitudine di vivere, in altre parole la nostra attesa che la «cosa» continui, che uno dei due elementi sopravvenga all'altro, assicurando il perpetuarsi del nostro caso. Quando si dice che l'abitudine è contrazione, non si parla perciò dell'azione istantanea che si combina con l'altra per formare un elemento di ripetizione, ma della fusione di questa ripetizione nello spirito che contempla. Occorre attribuire un'anima al cuore, ai muscoli, ai nervi, ma un'anima contemplativa la cui sola funzione è di contrarre l'abitudine. Non si dà qui nessuna ipotesi oscurantistica o mistica: l'abitudine vi si manifesta al contrario nella sua piena generalità, che non concerne soltanto le abitudini sensorio-motrici che abbiamo (psicologicamente), ma innanzitutto le abitudini primarie che siamo, le migliaia di sintesi passive che ci compongono organicamente. Contraendo noi siamo abitudini, ma nello stesso tempo contraiamo per contemplazione. Siamo contemplazioni, siamo immaginazioni, generalità, pretese e gratificazioni, dato che il fenomeno della pretesa non è altro che la contemplazione contraente per cui affermiamo il nostro diritto e la nostra attesa su ciò che contraiamo, e la nostra propria gratificazione in quanto contempliamo. Non contempliamo noi stessi, ma non esistiamo se non contemplando, ossia contraendo ciò da cui deriviamo. La questione di

sapere se il piacere sia in sé una contrazione, una tensione, o se sia sempre legato a un processo di distensione, è mal posta, in quanto si possono trovare elementi di piacere nella successione attiva delle distensioni e delle contrazioni di eccitanti. Ma la questione è ben diversa quando ci chiediamo perché il piacere non sia semplicemente un elemento o un caso nella nostra vita psichica, ma un principio sovrano che la *regola* in tutti i casi. Il piacere è un principio, in quanto è l'emozione di una contemplazione gratificante, che contrae in sé i casi di distensione e di contrazione. C'è una beatitudine della sintesi passiva, e noi tutti siamo Narcisi per il piacere che proviamo contemplando (autosoddisfazione) benché contempliamo tutt'altro che noi stessi. Noi siamo sempre degli Atteoni per ciò che contempliamo, quantunque siamo poi Narcisi per il piacere che ne ricaviamo. Contemplare è sottrarre. È sempre altra cosa, è l'acqua, Diana o il bosco che vanno anzitutto contemplati, per riempirsi di un'immagine di sé.

Nessuno più di Samuel Butler ha mostrato che non si dà altra continuità che non sia quella dell'abitudine, e non si hanno altre continuità che non siano quelle delle mille abitudini che ci compongono, formando in noi altrettanti io superstiziosi e contemplativi, altrettanti pretendenti e soddisfazioni: «Lo stesso grano dei campi fonda la sua crescita su una base superstiziosa per quanto concerne la sua esistenza, e non trasforma la terra e l'umidità in frumento se non grazie alla presuntuosa fiducia nella propria attitudine a farlo, fiducia o fede in se stesso senza di cui sarebbe impotente»². Solo l'empirista può arrischiare con fortuna formule siffatte. V'è una contrazione della terra e dell'umidità chiamata frumento, e questa contrazione è una contemplazione e l'autosoddisfazione di questa contemplazione. Per il solo fatto di esistere il giglio dei campi canta la gloria dei cieli, delle dee e degli dei, ossia degli elementi che contempla contraendosi. Quale organismo non è composto di elementi e di casi di ripetizione, di acqua, di azoto, di carbone, di cloruri, di solfati contemplati e contratti, intrecciando così tutte le abitudini di cui si compone? Gli organismi si risvegliano sotto le parole sublimi della terza *Enneade*: tutto è contemplazione! e forse suona un'«ironia» l'affermare che tutto è contemplazione, anche le rocce e i boschi, gli animali e gli uomini, persino Atteone e il cervo, Narciso e il fiore, finanche le nostre azioni e i nostri bisogni. Ma l'ironia a sua volta è ancora una contemplazione, null'altro che contemplazione... Plotino scrive che non si determina la propria immagine, e non la si possiede, se non rivolgendosi, per contemplarla, verso ciò da cui si procede.

È facile moltiplicare le ragioni che rendono l'abitudine indipendente dalla ripetizione: agire non è mai ripetere, né nell'azione

che si compie, né nell'azione già compiuta. Si è visto come l'azione abbia piuttosto il particolare come variabile e la generalità come elemento. Ma se è vero che la generalità è cosa affatto diversa dalla ripetizione, essa rimanda tuttavia alla ripetizione come alla base nascosta su cui si costruisce. L'azione non si costituisce, nell'ordine di generalità e nel campo di variabili che le corrispondono, se non attraverso la contrazione di elementi di ripetizione. Solo che tale contrazione non si fa in sé, ma in un io che contempla e duplica l'agente. E per integrare un insieme di azioni in un'azione più complessa, occorre che le azioni primarie a loro volta svolgano in un «caso» la funzione di elementi di ripetizione, ma sempre in rapporto a un'anima contemplativa sotto al soggetto dell'azione composta. Sotto l'io che agisce, ci sono piccoli io che contemplano, rendendo possibile sia l'azione che il soggetto attivo. Noi diciamo «io» soltanto attraverso i mille testimoni che contemplano in noi, ma è sempre un terzo a dire io. E finanche nel topo del labirinto, e in ogni suo muscolo, vanno poste tali anime contemplative. Ora, poiché la contemplazione non sorge in alcun momento dell'azione, poiché è sempre in disparte, poiché non «fa» nulla (benché qualcosa, e qualcosa di affatto nuovo si faccia in essa), è facile dimenticarla, e interpretare il processo completo dell'eccitazione e della reazione senza alcun riferimento alla ripetizione, in quanto tale riferimento appare soltanto nel rapporto delle reazioni e delle eccitazioni con le anime contemplative.

Sottrarre alla ripetizione qualcosa di nuovo, sottrarle la differenza, costituisce la funzione dell'immaginazione o dello spirito che contempla nei suoi stati multipli e frazionati. Difatti la ripetizione nella sua essenza è immaginaria, poiché soltanto l'immaginazione forma qui il «momento» della *vis repetitiva* dal punto di vista della costituzione, facendo esistere ciò che contrae come elementi o casi di ripetizione. La ripetizione immaginaria non è una falsa ripetizione, che verrebbe a supplire alla mancanza di quella vera, ma la vera ripetizione appartiene all'immaginazione. Tra una ripetizione che non cessa di dileguare, e una ripetizione che si dispiega e si conserva per noi nello spazio della rappresentazione, c'è stata la differenza, che è il per-sé della ripetizione, l'immaginario. La differenza vive nella ripetizione. Da una parte, come in lunghezza, la differenza ci fa passare da un ordine all'altro della ripetizione: dalla ripetizione istantanea che dilegua, alla ripetizione attivamente rappresentata, per il tramite della sintesi passiva. Dall'altra, nel profondo, la differenza ci fa passare da un ordine di ripetizione a un altro, e da una generalità a un'altra, nelle stesse sintesi passive. Lo sbattere di capo del pollo accompagna le pulsazioni cardiache in una sintesi organica, prima che tale movimento serva a beccare nella sintesi percettiva del grano. E già originariamente, la generalità formata dalla contrazione dei «tic» si

ridistribuisce in particolarità nella ripetizione più complessa dei «tic-tac» a loro volta contratti, nella serie delle sintesi passive. Comunque, la ripetizione materiale e nuda, la ripetizione detta dello stesso, è l'involucro esterno, come una pelle che si squama, per un nucleo di differenza e di ripetizioni interne più complicate. *La differenza sta tra due ripetizioni*, ma questo porta a chiedersi anche se poi *la ripetizione sia tra due differenze*, facendoci passare da un ordine di differenza a un altro. Per Gabriel Tarde lo sviluppo dialettico sta nella ripetizione come passaggio da uno stato di differenze generali alla differenza singolare, da differenze esterne alla differenza interna, in una parola nella ripetizione come il differenziante della differenza³.

La sintesi del tempo costituisce il presente nel tempo, e anche se il presente non è una dimensione del tempo: solo il presente esiste. La sintesi che costituisce quindi il tempo come presente vivente, e il passato e il futuro come dimensioni di tale presente, è tuttavia intratemporale, il che significa che il presente passa. Certo si può concepire un presente perpetuo, un presente coestensivo al tempo, solo che si faccia convergere la contemplazione sull'infinito della successione di istanti. Ma un tale presente non ha possibilità fisica, in quanto la contrazione nella contemplazione opera sempre la qualificazione di un ordine di ripetizione secondo elementi o casi, formando di necessità un presente di una certa durata, un presente che si esaurisce e passa, variabile secondo le specie, gli individui, gli organismi e le parti di organismo considerate. Due presenti successivi possono essere contemporanei anche di un terzo, più esteso per il numero di istanti che contrae. Un organismo dispone di una durata di presente, di diverse durate di presente, secondo la portata naturale di contrazione delle sue anime contemplative. Ciò significa che la fatica appartiene realmente alla contemplazione, per cui si dice giustamente che colui che non fa nulla si stanca, e che la fatica segna il momento in cui l'anima non può più contrarre ciò che contempla, in cui contemplazione e contrazione vengono meno. Noi siamo un composto tanto di fatica quanto di contemplazione. Questo chiarisce perché un fenomeno come il bisogno possa essere compreso sotto la specie della «mancanza», dal punto di vista dell'azione e delle sintesi attive che determina, ma per contro come un'estrema «sazietà», come una «fatica» dal punto di vista della sintesi passiva che lo condiziona. Infatti il bisogno segna appunto i limiti del presente variabile, che si estende tra due insorgenze di bisogno, confondendosi col tempo che dura una contemplazione. *La ripetizione del bisogno*, e di tutto ciò che ne deriva, esprime il tempo proprio della sintesi del tempo, il carattere intratemporale di questa sintesi. La ripetizione è iscritta essenzialmente nel bisogno, poiché il bisogno si fonda su un'istanza che riguarda essenzialmente la ripetizione, forma il per-sé della

ripetizione, un per-sé di una certa durata. Partendo dalle nostre contemplazioni si definiscono tutti i nostri ritmi, le nostre riserve, i nostri tempi di reazioni, i mille intrecci, i presenti e le fatiche che ci compongono. La regola è che non si può andare più in fretta del proprio presente, o meglio dei propri presenti.

I segni così come li abbiamo definiti quali habitus o contrazioni che si rimandano gli uni agli altri, appartengono sempre al presente. Costituisce uno dei più grandi meriti dello stoicismo l'aver mostrato che ogni segno è segno di un presente, dal punto di vista della sintesi passiva in cui passato e futuro non sono altro esattamente che dimensioni del presente stesso (la cicatrice è il segno non della ferita passata, ma del «fatto presente di aver ricevuto una ferita», per cui si dice che è contemplazione della ferita, e *contrae* tutti gli istanti che me ne separano in un presente vivente). O per meglio dire qui è il vero senso della distinzione tra naturale e artificiale. Sono naturali i segni del presente, che rimandano al presente in ciò che significano, i segni fondati sulla sintesi passiva. Sono artificiali invece i segni che rimandano al passato o al futuro come a dimensioni distinte dal presente, da cui non è escluso che il presente possa dipendere a sua volta; tali segni implicano sintesi attive, ossia il passaggio dall'immaginazione spontanea alle facoltà attive della rappresentazione riflessa, della memoria e dell'intelligenza.

Lo stesso bisogno è dunque molto imperfettamente compreso secondo strutture negative che lo riferiscono già all'attività. Né basta invocare l'attività in via di farsi, di crescere, se non si determina il terreno contemplativo su cui cresce. Su questo stesso terreno si è portati a scorgere nel negativo (il bisogno come mancanza) l'ombra di un'istanza più alta. Il bisogno esprime il vuoto di una domanda, prima di esprimere il non-essere o l'assenza di una risposta. Contemplare è interrogare. Non pertiene forse alla domanda «strappare» una risposta? La domanda presenta a un tempo questa caparbietà o questa ostinazione, e questa stanchezza, questa fatica che corrispondono al bisogno. Qual è la differenza...? questa la domanda che l'anima contemplativa pone alla ripetizione, e da cui ricava la risposta alla ripetizione. Le contemplazioni sono domande, e le contrazioni che si svolgono nella ripetizione, e giungono a soddisfarle, sono altrettante affermazioni finite che si generano come si generano i presenti a partire dal perpetuo presente nella sintesi passiva del tempo. Le concezioni del negativo provengono dalla nostra precipitazione a comprendere il bisogno in rapporto con le sintesi attive, che, di fatto, si elaborano soltanto su questo fondo. Ma non basta: se ricollochiamo le stesse sintesi attive sul fondo che presuppongono, vediamo che l'attività significa piuttosto la costituzione di campi problematici in rapporto con le domande. Tutto il campo del comportamento,

l'intreccio dei segni artificiali e dei segni naturali, l'intervento dell'istinto e dell'apprendimento, della memoria e dell'intelligenza, mostrano come le domande della contemplazione si sviluppino in campi problematici attivi. Alla prima sintesi del tempo corrisponde un primo complesso domanda-problema così come appare nel presente vivente (urgenza della vita). Questo presente vivente e, con esso, tutta la vita organica e psichica si fondano sull'abitudine. A voler seguire Condillac, occorre considerare l'abitudine come il fondamento da cui derivano tutti gli altri fenomeni psichici. Ma il fatto è che tutti gli altri fenomeni o si fondano su talune contemplazioni, oppure sono essi stessi contemplazioni: anche il bisogno, la domanda, l'«ironia».

Le mille abitudini che ci compongono, fatte di contrazioni, contemplazioni, pretese, presunzioni, gratificazioni, fatiche, presenti variabili, formano dunque il campo di base delle sintesi passive. L'io passivo non si definisce semplicemente con la ricettività, cioè con la capacità di provare sensazioni, ma con la contemplazione contraente che costituisce l'organismo stesso prima di costituire le sensazioni. Così questo io non ha carattere alcuno di semplicità: non basta neppure relativizzare, pluralizzare l'io, pur conservandogli ogni volta una forma semplice attenuata. Gli io sono soggetti larvali, e il mondo delle sintesi passive costituisce il sistema dell'io, in condizioni da determinare, ma è il sistema dell'io dissolto. L'io appare non appena si stabilisce in qualche parte una contemplazione furtiva, non appena può funzionare una macchina per contrarre, capace in un certo momento di sottrarre una differenza alla ripetizione. L'io non presenta modificazioni, è esso stesso una modificazione nel senso che questo termine designa per l'appunto la differenza sottratta. In fondo, non si è che ciò che si *ha*, qui l'essere si forma o l'io passivo è tramite un avere. Ogni contrazione è una presunzione, una pretesa, trasmette cioè un'attesa o un diritto su ciò che contrae, scomparendo non appena il suo oggetto le sfugge. Samuel Beckett descrive in tutti i suoi romanzi l'inventario delle proprietà a cui soggetti larvali si abbandonano con sforzo e passione: la serie dei sassi di Molloy, dei biscotti di Murphy, delle proprietà di Malone — si tratta sempre di sottrarre una piccola differenza, povera generalità, alla ripetizione degli elementi o all'organizzazione dei casi. Indubbiamente una delle intenzioni più profonde del «nouveau roman» è di raggiungere, al di qua della sintesi attiva, il campo delle sintesi passive che ci costituiscono, modificazioni, tropismi e piccole proprietà. E in tutte le sue fatiche componenti, in tutte le sue autogratiificazioni mediocri, nelle sue derisorie presunzioni, nella sua miseria e povertà, l'io dissolto canta ancora la gloria di Dio, vale a dire di ciò che contempla, contrae e possiede.

La prima sintesi del tempo che, pur essendo originaria, non è

perciò meno intratemporale, costituisce il tempo come presente, sia pure come presente che passa. Il tempo non esce dal presente, ma il presente non cessa di muoversi a sbalzi che sconfinano l'uno sull'altro. Costituire il tempo, ma passare nel tempo così costituito, è questo il paradosso del presente. Non sta a noi rifiutare l'ineluttabile conseguenza che *occorre un altro tempo in cui si operi la prima sintesi del tempo*, la quale rinvia di necessità a una seconda sintesi. Insistendo sulla finitezza della contrazione, abbiamo mostrato l'effetto, ma non abbiamo affatto mostrato perché il presente passa, né ciò che gli impedisce di essere coestensivo al tempo. La prima sintesi, quella dell'abitudine, è veramente la fondazione del tempo, ma la fondazione va distinta dal fondamento. La fondazione concerne il suolo, e mostra come qualcosa si stabilisca su di esso, lo occupi e lo possieda, ma il fondamento proviene piuttosto dal cielo, va dalla sommità alle fondamenta, commisura l'uno all'altro il suo lo e il possessore secondo un titolo di proprietà. L'abitudine è la fondazione del tempo, il suolo mobile occupato dal presente che passa. Passare è appunto la pretensione del presente. Ma ciò che fa passare il presente, e adatta il presente e l'abitudine, va determinato come fondamento del tempo, che è poi la Memoria. Si è visto che la memoria, come sintesi attiva derivata, si fondava sull'abitudine, e in effetti, tutto poggia sulla fondazione. Ma ciò che costituisce la Memoria non è dato. Nel momento in cui si fonda sull'abitudine, la memoria va fondata da un'altra sintesi passiva, distinta dall'abitudine. E la sintesi passiva dell'abitudine rimanda a sua volta a quella sintesi passiva più profonda che è della memoria: *Habitus e Mnemosine*, o l'alleanza del cielo e della terra. L'Abitudine è la sintesi originaria del tempo, che costituisce la vita del presente che passa, mentre la Memoria è la sintesi fondamentale del tempo, che costituisce l'essere del passato (ciò che fa passare il presente).

Si direbbe anzitutto che il passato si trova incastrato tra due presenti: quello che è stato e quello in rapporto a cui è passato. Il passato non è l'antico presente stesso, ma l'elemento in cui si rimira. Così la particolarità è ora in ciò che è rimirato, ossia in ciò che «è stato», mentre il passato stesso, l'«era», è per natura generale. Il passato in generale è l'elemento in cui si riguarda ogni antico presente in particolare e come particolare. Conforme alla terminologia husserliana, vanno distinte la ritenzione e la riproduzione. Ma ciò a cui poc'anzi abbiamo dato il nome di ritenzione dell'abitudine, è lo stato degli istanti successivi contratti in un presente attuale di una certa durata, i quali formano la particolarità, ossia un passato immediato appartenente naturalmente all'attuale presente, mentre il presente, aperto sul futuro dall'attesa, costituisce a sua volta il generale. Per contro, dal punto di vista della riproduzione della

memoria, il passato (come mediazione dei presenti) è divenuto generale, e il presente (sia l'attuale che l'antico) particolare. Nella misura in cui il passato in generale è l'elemento in cui si può riguardare ogni antico presente, che vi si conserva, l'antico presente si trova «rappresentato» nell'attuale. I limiti di codesta rappresentazione o riproduzione sono di fatto determinati dai rapporti variabili di somiglianza e di contiguità noti sotto il nome di associazione, in quanto l'antico presente, per essere rappresentato, somiglia all'attuale, e si dissocia in presenti parzialmente simultanei di durate molto differenti, quindi contigui l'uno all'altro, e, al limite, contigui con l'attuale. Il grande merito dell'associazionismo è di avere fondato una teoria dei segni artificiali su tali rapporti di associazione.

Ora l'antico presente non è rappresentato nell'attuale, senza che l'attuale non sia a sua volta rappresentato nella rappresentazione. Spetta essenzialmente alla rappresentazione rappresentare non soltanto qualcosa, ma la propria rappresentatività. L'antico e l'attuale presente non sono dunque come due istanti successivi sulla linea del tempo, ma l'attuale comporta di necessità una dimensione ulteriore con cui rappresenta l'antico, e in cui anche si rappresenta. L'attuale presente non è trattato come l'oggetto futuro di un ricordo, ma come ciò che si riflette nello stesso tempo in cui forma il ricordo dell'antico presente. La sintesi attiva presenta quindi due aspetti correlativi, quantunque non simmetrici: riproduzione e riflessione, rammemorazione e riconoscimento, memoria e intelletto. È stato spesso notato che la riflessione implica qualcosa di più della riproduzione, ma questo qualcosa in più è soltanto la dimensione supplementare ove ogni presente si riflette come attuale mentre rappresenta l'antico. «Ogni stato di coscienza esige una dimensione in più di ciò di cui implica il ricordo»⁴. Talché si può chiamare sintesi attiva della memoria il principio della rappresentazione sotto il duplice aspetto della riproduzione dell'antico presente e della riflessione dell'attuale. La sintesi attiva della memoria si fonda sulla sintesi passiva dell'abitudine, la quale costituisce ogni presente possibile in generale, ma essa ne differisce profondamente in quanto l'asimmetria risiede ora nell'aumento costante delle dimensioni e nella loro proliferazione infinita. La sintesi passiva dell'abitudine costituisce il tempo come *contrazione* degli istanti sotto la condizione del presente, ma la sintesi attiva della memoria lo costituisce come *incastro* degli stessi presenti. Tutto il problema rimanda alla domanda: a quale condizione? Attraverso l'elemento puro del passato, come passato in generale, come passato *a priori*, l'antico presente si trova riproducibile, e si riflette l'attuale presente. Lungi dal derivare dal presente o dalla rappresentazione, il passato si trova presupposto da ogni rappresentazione. In tal senso la sintesi attiva della memoria può

benissimo fondarsi sulla sintesi passiva (empirica) dell'abitudine, in compenso può essere fondata solo da un'altra sintesi passiva (trascendentale) propria della memoria stessa. Mentre la sintesi passiva dell'abitudine costituisce il presente vivente nel tempo, e fa del passato e del futuro i due elementi asimmetrici di tale presente, la sintesi passiva della memoria costituisce il passato puro nel tempo, e fa dell'antico presente e dell'attuale (dunque del presente nella riproduzione e del futuro nella riflessione) i due elementi asimmetrici del passato come tale. Ma che significa passato puro, *a priori*, in generale o come tale? Se *Matière et mémoire* è un grande libro, si deve forse al fatto che Bergson è penetrato profondamente nel campo di questa sintesi trascendentale di un passato puro, sviluppandone tutti i paradossi costitutivi.

È vano pretendere di ricomporre il passato partendo da uno dei presenti che lo immobilizzano, sia da quello che è stato, sia da quello in rapporto al quale è ora passato. Non è possibile credere infatti che il passato si costituisca dopo essere stato presente, né in quanto compare un nuovo presente. Se il passato dovesse attendere un nuovo presente per costituirsi come passato, l'antico presente non passerebbe mai, né il nuovo farebbe la sua comparsa. Un presente non passerebbe mai se non fosse «nello stesso tempo» passato e presente, né mai un passato si costituirebbe, se non fosse costituito anzitutto «nello stesso tempo» in cui è stato presente. Questo è il primo paradosso: il paradosso della contemporaneità del passato con il presente che è *stato*, ci dà la chiave del presente che passa, in quanto il passato è contemporaneo di sé come presente, ogni presente passa, e passa a vantaggio di un nuovo presente. Da ciò deriva un secondo paradosso, il paradosso della coesistenza. Difatti se ogni passato è contemporaneo del presente che è stato, *tutto* il passato coesiste col nuovo presente in rapporto al quale è ora passato. Il passato non è «in» questo secondo presente, più di quanto non sia «dopo» il primo. Donde l'idea bergsoniana che ogni attuale presente non è se non l'intero passato nel suo stato più contratto. Il passato che non fa passare uno dei presenti senza far succedere l'altro, non passa e non succede, e per questo, anziché essere una dimensione del tempo, è la sintesi del tempo di cui il presente e il futuro sono soltanto le dimensioni. Non si può dire che era, che non esiste più, non esiste, ma si deve dire che insiste, consiste, è. Insiste con l'antico presente, consiste con l'attuale o il nuovo, in quanto è l'in-sé del tempo come fondamento ultimo del passaggio, e in tal senso forma un elemento puro, generale, *a priori*, di ogni tempo. In effetti, quando si dice che il passato è contemporaneo del presente che è *stato*, si parla necessariamente di un passato che non *fu* mai presente, poiché non si forma «dopo». Il modo di essere contemporaneo di sé come presente, è di porsi già-qui, presupposto

dal presente che passa, e che lo fa passare. Il suo modo di coesistere col nuovo presente, è di porsi in sé, conservandosi in sé, presupposto dal nuovo presente che non succede che contraendolo. Il paradosso della preesistenza completa dunque gli altri due: ogni passato è contemporaneo del presente che è stato, tutto il passato coesiste con il presente in rapporto al quale è passato, ma l'elemento puro del passato in generale preesiste al presente che passa⁵. Vi è dunque un elemento sostanziale del tempo (un passato che non fu mai presente) che svolge la funzione di fondamento senza essere per sé rappresentato. Rappresentato, invece, è sempre il presente, come antico o attuale, mentre attraverso il passato puro il tempo si dispiega nella rappresentazione. Così la sintesi passiva trascendentale si fonda su questo passato puro, dal triplice punto di vista della contemporaneità, della coesistenza e della preesistenza. La sintesi attiva viceversa è la rappresentazione del presente, sotto il duplice aspetto della riproduzione dell'antico e della riflessione del nuovo. La prima è fondata dalla seconda, e se il nuovo presente dispone sempre di una dimensione supplementare, ciò si deve al fatto che si riflette *nell'elemento* del passato puro in generale, mentre l'antico presente è soltanto riguardato come particolare *attraverso* tale elemento.

Se si confronta la sintesi passiva dell'abitudine con la sintesi passiva della memoria, ci si accorge quanto sia mutata dall'una all'altra la ripartizione della ripetizione e della contrazione. È certo, comunque, che il presente appare come frutto di una contrazione, sia pure riferita a dimensioni del tutto differenti. Nel primo caso, il presente è lo stato più contratto di istanti o di elementi successivi, indipendenti gli uni dagli altri in sé. Nel secondo caso, il presente designa il grado più contratto di tutto un passato, come totalità coesistente in sé. Si supponga difatti, conforme a quanto esige il secondo paradosso, che il passato non si conservi nel presente in rapporto al quale è passato, ma si conservi in sé, non essendo l'attuale presente se non la contrazione massima di tutto il passato che coesiste con esso. Occorrerà innanzitutto che tutto il passato coesista con se stesso, secondo gradi diversi di distensione e di contrazione. Il presente è il grado più contratto del passato che coesiste col presente solo se il passato coesiste anzitutto con sé, secondo un'infinità di gradi di distensione e di contrazioni diversi, secondo un'infinità di livelli (secondo il senso della celebre metafora bergsoniana del cono, o quarto paradosso del passato)⁶. Si consideri la cosiddetta ripetizione in una vita, più precisamente in una vita spirituale. Un certo numero di presenti si succedono e sconfinano gli uni negli altri. E tuttavia si ha l'impressione che, per quanto forte sia l'incoerenza o l'opposizione possibile dei presenti successivi, ognuno di essi rappresenti «la stessa vita» a un livello differente, componendo quel che si chiama un

destino. Il destino non consiste mai in rapporti di determinismo, tra presenti che si succedono progressivamente secondo l'ordine di un tempo rappresentato. Esso implica, tra i presenti successivi, legami non localizzabili, azioni a distanza, sistemi di ripresa, di risonanza e di echi, casi oggettivi, segnali e segni, ruoli che trascendono le situazioni spaziali e le successioni temporali. Si potrebbe dire che i presenti che si succedono, ed esprimono un destino, rappresentano sempre la stessa cosa, la stessa storia, a parte la differenza di livello, qui più o meno disteso, là più o meno contratto. Ecco perché il destino si concilia così malamente col determinismo, e così perfettamente con la libertà, la quale consiste nella scelta del livello. La successione dei presenti attuali non è se non la manifestazione di qualcosa di più profondo: il modo in cui ognuno riprende per tutta la vita, ma a un livello o grado differente rispetto al precedente, tutti i livelli o gradi coesistenti e che si offrono alla nostra scelta, dal fondo di un passato che non fu mai presente. Noi definiamo come carattere empirico i rapporti di successione e di simultaneità tra presenti che si compongono, le loro associazioni secondo la causalità, la contiguità, la somiglianza e anche l'opposizione. Ma definiamo come carattere noumenico, i rapporti di coesistenza virtuale tra livelli di un passato puro, in quanto ogni presente non fa che attualizzare o rappresentare uno di questi livelli. In breve, ciò che viviamo empiricamente come una successione di presenti differenti dal punto di vista della sintesi attiva, è di fatto *la coesistenza sempre crescente dei livelli del passato nella sintesi passiva*. Ogni presente contrae un livello del tutto, ma questo livello è già di distensione o di contrazione. Vale a dire che il segno del presente è un *passaggio* al limite, una contrazione massima che viene a sanzionare come tale la scelta di un livello qualunque, a sua volta in sé contratto o disteso, fra un'infinità di altri livelli possibili. E quel che si dice di una vita, può dirsi di molte vite. E poiché ogni vita è un presente che passa, una vita può riprodursi in un'altra, a un diverso livello, come se il filosofo e il porco, il criminale e il santo potessero rappresentare lo stesso passato, ai differenti livelli di un gigantesco cono, che è ciò che si chiama metempsicosi. Ognuno sceglie la propria altezza o il proprio tono, e forse le proprie parole, ma l'aria è pur sempre la stessa, e sotto tutte le parole insiste uno stesso ritornello, su tutti i toni possibili e a tutte le altezze.

La ripetizione materiale è molto diversa da quella spirituale. L'una è una ripetizione d'istanti o di elementi successivi indipendenti, l'altra una ripetizione del Tutto, secondo livelli diversi coesistenti, e come scrive Leibniz, «dovunque e sempre la stessa cosa a parte i gradi di perfezione»⁷. Così le due ripetizioni vengono a trovarsi in un rapporto molto differente con la stessa «differenza», la quale è sottratta alla prima, nella misura in cui gli elementi o gli istanti si contraggono in

un presente vivente, mentre è inclusa nella seconda, in quanto il Tutto comprende la differenza tra i propri livelli. L'una è ripetizione nuda, delle parti, successiva, attuale e orizzontale, l'altra è ripetizione vestita, coestensiva, virtuale e verticale.

Il presente è comunque differenza contratta, senonché nel primo caso contrae gli istanti indifferenti, mentre nell'altro, passando al limite, contrae un livello differenziale del tutto che è a sua volta di distensione o di contrazione. Talché la differenza anche dei presenti viene a trovarsi tra le due ripetizioni, quella degli istanti elementari a cui la si sottrae, e quella dei livelli del tutto in cui la si comprende. E secondo l'ipotesi bergsoniana, la ripetizione nuda va concepita come l'involucro esterno della vestita: vale a dire la ripetizione successiva degli istanti come il più disteso dei livelli coesistenti, la materia come il sogno o come il passato più decontratto dello spirito. Ma per l'esattezza, nessuna delle due ripetizioni è rappresentabile. Difatti la ripetizione materiale dilegua man mano che si fa, e non è rappresentata se non dalla sintesi attiva che ne proietta gli elementi in uno spazio di calcolo e di conservazione, ma al tempo stesso, divenuta oggetto di rappresentazione, si trova subordinata all'identità degli elementi o alla somiglianza dei casi conservati e addizionati. E la ripetizione spirituale si elabora nell'essere in sé del passato, mentre la rappresentazione tocca e concerne solo dei presenti nella sintesi attiva, subordinando perciò ogni ripetizione all'identità dell'attuale presente nella riflessione, come alla somiglianza dell'antico nella riproduzione.

Le sintesi passive sono evidentemente infra-rappresentative. Ma per noi il problema fondamentale è di sapere se sia possibile penetrare nella sintesi passiva della memoria, vivere in qualche modo l'essere in sé del passato, come si vive la sintesi passiva dell'abitudine. Tutto il passato si conserva in sé, ma come preservarlo per noi, come penetrare in questo in-sé senza ridurlo all'antico presente che è stato o al presente attuale in rapporto al quale è passato. Come preservarlo *per noi*? Questo all'incirca è il punto in cui Proust riprende e si ricollega a Bergson. Ma sembra che la risposta sia stata data da tempo memorabile: l'antica reminiscenza designa in effetti una sintesi passiva o una memoria involontaria, che differisce essenzialmente da ogni sintesi attiva della memoria volontaria. Combray non risorge come fu presente, né come poteva esserlo, ma in uno splendore che non fu mai vissuto, come un passato puro che rivela infine la sua duplice irriducibilità non solo al presente che è stato, ma anche all'attuale presente che potrebbe essere, grazie al loro incontro. Gli antichi presenti si lasciano rappresentare nella sintesi attiva al di là dell'oblio, nella misura in cui l'oblio è sconfitto empiricamente. Ma qui, *nell'Oblio*, e come immemorabile, Combray sorge sotto forma di un passato che non fu mai presente, come l'in-sé di Combray. Se c'è un

in-sé del passato, la reminiscenza è il suo noumeno o il pensiero che la investe. La reminiscenza non rimanda semplicemente da un presente attuale a antichi presenti, dai nostri recenti amori agli amori infantili, dalle nostre amanti alle nostre madri. Qui inoltre, il rapporto dei presenti che passano non rende conto del passato puro che ne profitta, grazie a loro, per sorgere sotto la rappresentazione della Vergine, di colei che non fu mai vissuta e, al di là dell'amante e della madre, che coesiste con l'una ed è contemporanea dell'altra. Il presente esiste, ma solo il passato insiste, e fornisce l'elemento in cui il presente passa e i presenti si incontrano. L'eco dei due presenti forma soltanto un'interrogazione persistente, che si sviluppa nella rappresentazione come un campo problematico, con l'imperativo rigoroso di cercare, di rispondere e di risolvere. Senonché la risposta viene sempre da altra parte: ogni reminiscenza è erotica, si tratti di una città o di una donna. In ogni caso è l'Eros, il noumeno, a farci penetrare nel passato puro in sé, nella ripetizione verginale, Mnemosine. Eros è il compagno, il promesso di Mnemosine. Ma donde trae Eros questo potere, e perché l'esplorazione del passato puro è erotica, perché Eros detiene a un tempo il segreto delle domande e delle risposte, il segreto di una persistenza in tutta la nostra vita? Non è detto che non si possa disporre ancora dell'ultima parola, e non ci sia una terza sintesi del tempo.

Non c'è nulla di più istruttivo temporalmente, vale a dire dal punto di vista della teoria del tempo, della differenza tra il cogito kantiano e il cogito cartesiano. Sembrerebbe che il cogito di Descartes operasse con due valori logici: la determinazione e l'esistenza indeterminata. La determinazione (io penso) implica un'esistenza indeterminata (io sono, poiché «per pensare bisogna essere») — e per l'appunto la determina come l'esistenza di un essere pensante: penso dunque sono, sono una cosa che pensa. Tutta la critica kantiana si riduce a obiettare nei confronti di Descartes che non è possibile fondare direttamente la determinazione sull'indeterminato. La determinazione «io penso» implica evidentemente qualcosa d'indeterminato («io sono»), ma niente mostra ancora come l'indeterminato sia determinabile dall'*io penso*. «Nella coscienza che ho di me stesso col puro pensiero, io sono l'essere stesso; è vero che in tal modo niente di questo essere mi è ancora dato da pensare»⁸. Kant aggiunge dunque un terzo valore logico: il determinabile, o piuttosto la forma sotto la quale l'indeterminato è determinabile (mediante la determinazione). È sufficiente questo terzo valore a fare della logica un'istanza trascendentale, a costituire la scoperta della Differenza, non più come differenza empirica tra due determinazioni, ma come Differenza trascendentale tra LA determinazione e ciò che determina — non più come differenza esterna che separa, ma come Differenza interna, e che

riferisce *a priori* l'uno all'altro l'essere e il pensiero. È famosa la risposta di Kant: la forma sotto la quale l'esistenza indeterminata è determinabile dall'io penso, è la forma del tempo... 9. Le conseguenze che ne derivano sono radicali: la mia esistenza indeterminata può essere determinata solo *nel tempo*, come l'esistenza di un fenomeno, di un soggetto fenomenico, passivo o recettivo che *appare nel tempo*.

Talché la spontaneità di cui ho coscienza nell'io penso non può essere intesa come l'attributo di un essere sostanziale e spontaneo, ma soltanto come affezione di un io passivo che sente che il proprio pensiero, la propria intelligenza, ciò per cui egli dice Io, si esercita in e su di lui, e non attraverso di lui. Ha inizio allora una lunga storia senza fine: IO è un altro, ovvero il paradosso del senso intimo. L'attività del pensiero si applica a un essere recettivo, a un soggetto passivo, che si rappresenta dunque questa attività più di quanto non l'agisca, che ne sente l'effetto più di quanto non ne possieda l'iniziativa, e che la vive in sé come un Altro. All'«Io penso» e all'«Io sono», va aggiunto l'io, vale a dire la posizione passiva (che Kant chiama la ricettività d'intuizione); alla determinazione e all'indeterminato, va aggiunta la forma del determinabile, ossia il tempo. Per di più «aggiungere» è un termine improprio, poiché si tratta piuttosto di fare la differenza, e di interiorizzarla nell'essere e nel pensiero. Da parte a parte, l'io è come attraversato da un'incrinatura: è incrinato dalla forma pura e vuota del tempo, e sotto tale forma, è il correlato dell'io passivo che sorge nel tempo. Il tempo significa allora una frattura o una incrinatura nell'io, una passività nell'io, mentre la correlazione dell'io passivo e dell'io incrinato costituisce la scoperta del trascendentale o l'elemento della rivoluzione copernicana.

Descartes giunge a conclusione solo a forza di ridurre il Cogito all'istante, e di espellere il tempo affidandolo a Dio nell'operazione della creazione perenne. In senso più generale, l'identità supposta dell'io non ha altro garante che l'unità di Dio stesso. Così la sostituzione del punto di vista dell'«Io» col punto di vista di «Dio» conta molto meno di quel che non si dica, in quanto l'uno conserva un'identità che deve appunto all'altro. Dio continua a vivere fintantoché l'io dispone della sussistenza, della semplicità e dell'identità che esprimono tutta la sua somiglianza col divino. Per contro, la morte di Dio non lascia sussistere l'identità dell'io, ma instaura e interiorizza in esso una dissomiglianza essenziale, una «assenza di segno» in luogo del segno o del sigillo di Dio. Che è quanto Kant ha visto profondamente, almeno una volta, nella *Kritik der reinen Vernunft*, riguardo alla simultanea scomparsa della teologia razionale e della psicologia razionale, al modo con cui la morte speculativa di Dio implica un'incrinatura dell'io. Se la più grande iniziativa della filosofia

trascendentale consiste nell'introdurre la forma del tempo nel pensiero come tale, questa forma a sua volta, come forma pura e vuota, significa indissolubilmente il Dio morto, l'io incrinato e l'io passivo. È vero che Kant non va fino in fondo: il Dio e l'io conoscono una resurrezione pratica. E anche nel campo speculativo, l'incrinatura è presto colmata da una nuova forma d'identità, l'identità sintetica attiva, mentre l'io passivo è soltanto definito dalla ricettività, non possedendo a questo titolo alcun potere di sintesi. Si è visto invece che la ricettività come capacità di provare affetti è soltanto una conseguenza, e che l'io passivo è più profondamente costituito da una sintesi a sua volta passiva (contemplazione-contrazione), donde la possibilità di ricevere impressioni o sensazioni. Pertanto non è possibile mantenere la ripartizione kantiana, che consiste in uno sforzo supremo di salvare il mondo della rappresentazione, ove la sintesi è concepita come attiva, e si richiama a una nuova identità dell'io, mentre la passività è intesa come semplice ricettività priva di sintesi. Solo in tutt'altra valutazione dell'io passivo l'iniziativa kantiana può essere ripresa, e la forma del tempo conservare insieme il Dio morto e l'io incrinato. In questo senso, è giusto dire che la via d'uscita dal kantismo non si trova in Fichte o in Hegel, ma soltanto in Hölderlin, che scopre il vuoto del tempo puro, e, in tale vuoto, scopre nello stesso tempo lo sviamento continuo del divino, l'incrinatura prolungata dell'io e la passione costitutiva dell'Ego¹⁰. In questa forma del tempo, Hölderlin scorge l'essenza del tragico o l'avventura di Edipo, come un istinto di morte di figure complementari. Ma c'è da chiedersi se la filosofia kantiana possa essere di Edipo.

L'aver introdotto il tempo nel pensiero come tale, esaurisce davvero l'apporto prestigioso di Kant? Infatti, già a nostro avviso la reminiscenza platonica va intesa in questo senso. L'innèità è un mito, non meno che la reminiscenza, ma è un mito dell'istantaneo, e per questo conviene a Descartes. Quando Platone oppone espressamente la reminiscenza all'innèità, egli vuol dire che quest'ultima rappresenta l'immagine astratta del sapere, ma che il movimento reale di apprendere implica nell'anima la distinzione di un «prima» e di un «dopo», cioè l'introduzione di un tempo primo per dimenticare quanto sapevamo, poiché ci accade in un secondo tempo di ritrovare quanto avevamo dimenticato¹¹. Ma il problema è sotto quale forma la reminiscenza introduca il tempo. Anche per l'anima, si tratta di un tempo fisico, di un tempo della *Physis*, periodico o circolare, subordinato agli avvenimenti che passano in esso o ai movimenti che esso misura, alle metamorfosi che lo scandiscono. Senza dubbio questo tempo trova il proprio fondamento in un in-sé, cioè nel passato puro dell'idea che organizza nella forma del circolo l'ordine dei presenti secondo le loro somiglianze decrescenti e crescenti con l'ideale, ma

che pure fa uscire dal circolo l'anima che ha saputo conservare per sé o ritrovare il regno dell'in-sé. Ciò non toglie che l'idea sia come un fondamento partendo dal quale i presenti successivi si organizzano nel circolo del tempo, sicché il puro passato che la definisce si esprime di necessità ancora in termini di presente, come un antico presente *mitico*. In questo già consisteva l'equivoco della seconda sintesi del tempo, l'ambiguità di Mnemosine, la quale appunto, dall'alto del suo passato puro, sovrasta e domina il mondo della rappresentazione in quanto fondamento, in-sé, noumeno, Idea, ma resta ancora relativa rispetto alla rappresentazione che fonda, e poiché innalza i principi della rappresentazione, e cioè l'identità con cui costituisce il carattere del modello immemoriale, e la somiglianza con cui costituisce il carattere dell'immagine presente: lo Stesso e il Simile, è irriducibile al presente, superiore alla rappresentazione, e tuttavia non fa che rendere circolare o infinita la rappresentazione dei presenti (persino in Leibniz o in Hegel, è sempre Mnemosine a fondare lo svolgimento della rappresentazione nell'infinito). Pertiene all'insufficienza del fondamento essere relativo rispetto a ciò che fonda, mutuare i caratteri di ciò che fonda, e sottoporsi a prova attraverso di essi, e proprio in tal senso fa circolo, introducendo il movimento nell'anima più che il tempo nel pensiero. Come il fondamento è in qualche modo «ricurvo», e deve precipitarci verso un al di là, così la seconda sintesi del tempo è superata da una terza che denuncia l'illusione dell'in-sé come se fosse ancora un correlato della rappresentazione, per cui l'in-sé del passato e la ripetizione nella reminiscenza sarebbero una sorta di «effetto», come un effetto ottico, o piuttosto l'effetto erotico della stessa memoria.

Ma che cosa significa forma vuota del tempo o terza sintesi? Il principe di Danimarca dice che «il tempo è uscito dai propri cardini». Ora è possibile che il filosofo danese dica la stessa cosa, e sia amletico in quanto edipico? Il cardine, *cardo*, è ciò che assicura la subordinazione del tempo ai punti esattamente cardinali per cui passano i movimenti periodici che il tempo misura (il tempo, numero del movimento, tanto per l'anima quanto per il mondo). Il tempo fuori dai propri cardini significa invece il tempo sconvolto, che, uscito dalla curvatura impressagli da un dio, liberato dalla propria figura circolare troppo semplice, affrancato dagli avvenimenti che ne costituivano il contenuto, rovescia il proprio rapporto col movimento: in una parola, scoprendosi come forma vuota e pura. È il tempo stesso che si svolge (che cessa cioè apparentemente di essere un circolo), non già che qualcosa si svolga in esso (secondo la figura troppo semplice del circolo). Il tempo cessa di essere cardinale e diviene ordinale, puro *ordine* del tempo. Hölderlin dice che cessa di «rimare», poiché si distribuisce in modo ineguale da una parte e dall'altra di una «cesura»

rispetto alla quale principio e fine non coincidono più. Possiamo definire l'ordine del tempo come la distribuzione puramente formale del disuguale in funzione di una cesura. Si distingue allora un passato più o meno lungo, un futuro in proporzione inversa, ma il futuro e il passato non sono qui determinazioni empiriche e dinamiche del tempo: sono caratteri formali e fissi che derivano dall'ordine *a priori*, come una sintesi statica del tempo: necessariamente statica, in quanto il tempo non è più subordinato al movimento, forma del mutamento più radicale, anche se la forma del mutamento non cambia. La cesura, e il prima e il dopo che essa ordina una volta per tutte, costituiscono l'incrinatura dell'io (la cesura è esattamente il punto d'origine dell'incrinatura).

Avendo rifiutato il proprio contenuto empirico, rovesciato il fondamento, il tempo non si definisce soltanto attraverso un ordine formale vuoto, ma ancora attraverso un *insieme* e una *serie*. In primo luogo, l'idea di un insieme del tempo trova corrispondenza nel fatto che una qualunque cesura va determinata nell'immagine di un'azione, di un avvenimento unico e formidabile, adeguato all'intero tempo. Tale immagine esiste a sua volta sotto una forma spezzata, in due porzioni disuguali, e anche così riunisce l'insieme del tempo, e si dice che è un simbolo, in funzione delle parti disuguali che sussume e riunisce. beninteso come disuguali. Un tale simbolo adeguato all'insieme del tempo si esprime in vari modi, quali far uscire il tempo dai propri cardini, far esplodere il sole, precipitarsi in un vulcano, uccidere Dio o il padre. Codesta immagine simbolica costituisce l'insieme del tempo in quanto riunisce la cesura, il prima e il dopo, e rende però possibile una serie del tempo in quanto opera la loro distribuzione nel disuguale. Si dà sempre un tempo, difatti, in cui l'azione nella sua immagine è posta come «troppo grande per me». Così si definisce *a priori* il passato e il prima: poco importa che l'avvenimento sia compiuto o no, che l'azione sia già attuata o meno, giacché non certo secondo questo criterio empirico il passato, il presente e il futuro si distribuiscono. Edipo ha già commesso l'azione, Amleto non ancora, ma in ogni modo essi vivono la prima parte del simbolo al passato, vivono essi stessi e sono respinti nel passato mentre provano l'immagine dell'azione come troppo grande per loro. Il secondo tempo, che rimanda direttamente alla cesura, è quindi il presente della metamorfosi, il divenire-uguale all'azione, lo sdoppiamento dell'io, la proiezione di un io ideale nell'immagine dell'azione (tempo segnato dal viaggio per mare di Amleto, o dall'esito dell'inchiesta di Edipo, in cui l'eroe diviene «capace» dell'azione). Quanto al terzo tempo, che scopre l'avvenire, esso significa che l'avvenimento, l'azione hanno una coerenza segreta che esclude quella dell'io, rivolgendosi contro l'io che è divenuto loro uguale,

proiettandolo in mille pezzi come se il portatore del nuovo mondo fosse trascinato e disperso dallo scoppio che fa nascere alla molteplicità: ciò a cui l'io si è uguagliato, è il disuguale in sé. Così l'io incrinato secondo l'ordine del tempo e l'io diviso secondo la serie del tempo si corrispondono e trovano uno sbocco comune: nell'uomo senza nome, senza famiglia, senza qualità, senza ego né io, nel «plebeo» detentore di un segreto, già superuomo le cui sparse membra gravitano attorno all'immagine sublime.

In rapporto a questa immagine simbolica, tutto è ripetizione nella serie del tempo. Lo stesso passato è ripetizione per difetto, e prepara l'altra ripetizione costituita dalla metamorfosi nel presente. Può accadere che lo storico cerchi corrispondenze empiriche tra il presente e il passato; ma per ricca che sia, la trama di corrispondenze storiche, non forma ripetizione se non per similitudine e analogia. In verità, il passato è ripetizione in sé e anche il presente, su due modi differenti che si ripetono l'uno nell'altro. Non ci sono fatti che si ripetono nella storia, ma la ripetizione è la condizione storica secondo cui qualcosa di nuovo è effettivamente prodotto. Alla riflessione dello storico non si manifesta una rassomiglianza tra Lutero e Paolo, tra la Rivoluzione dell'89 e la Repubblica romana, ma anzitutto per se stessi i rivoluzionari sono portati a viverli come «romani risorti», prima di divenire capaci dell'azione che hanno cominciato col ripetere sul modo di un passato proprio, e pertanto in condizioni tali da identificarsi necessariamente in una figura del passato storico. *La ripetizione è una condizione dell'azione prima di essere un concetto della riflessione.* Noi non produciamo qualcosa di nuovo se non a patto di ripetere una volta sul modo che costituisce il passato, un'altra nel presente della metamorfosi. E quanto è prodotto, lo stesso assolutamente nuovo, non è altro a sua volta che ripetizione, la terza ripetizione, in questo caso per eccesso, ripetizione dell'avvenire come eterno ritorno. Difatti, benché si possa esporre l'eterno ritorno come se toccasse tutta la serie o l'insieme del tempo, il passato e il presente non meno che l'avvenire, tale esposizione resta soltanto introduttiva e non ha altro valore se non problematico e indeterminato, né altra funzione se non quella di porre il problema dell'eterno ritorno. Nella sua verità esoterica, l'eterno ritorno concerne e può solo concernere il terzo tempo della serie, ove unicamente si determina, e per cui è detto alla lettera fede dell'avvenire, fede nell'avvenire. L'eterno ritorno non tocca se non il nuovo, vale a dire ciò che è prodotto sotto la condizione del difetto e attraverso la mediazione della metamorfosi, ma non fa tornare né la *condizione* né l'*agente*; anzi li espelle, li rinnega con tutta la sua forza centrifuga. L'eterno ritorno costituisce l'autonomia del prodotto, l'indipendenza dell'opera. È la ripetizione per eccesso, che nulla lascia sussistere del difetto né del divenire-

uguale, è il nuovo stesso, tutta la novità, e solo ad esso appartiene il terzo tempo della serie, l'avvenire in quanto tale. Come dice Klossowski, l'eterno ritorno è la segreta coerenza che si pone solo escludendo la mia propria coerenza, la mia propria identità, quella dell'io, quella del mondo e quella di Dio, e che non fa ritornare se non il plebeo, l'uomo senza nome. Trascina nel suo circolo il dio morto e l'io dissolto, non fa ritornare il sole poiché ne suppone l'esplosione, non riguarda che le nebulose, si confonde con esse, non ha movimento che per esse. Per questo, finché si espone l'eterno ritorno come se investisse l'insieme del tempo, si semplificano le cose, come Zarathustra dice una volta al demone, e se ne fa un ritornello, come dice un'altra volta alle sue bestie. In altre parole, noi ci fermiamo al circolo troppo semplice che ha per contenuto il presente che passa, e per figura il passato della reminiscenza. Ma per l'appunto l'ordine del tempo, il tempo come forma pura e vuota ha disfatto il circolo. Lo ha disfatto, ma a vantaggio di un circolo meno semplice e molto più segreto, molto più tortuoso, più nebuloso, eternamente eccentrico, circolo decentrato della differenza che si riforma unicamente nel terzo tempo della serie. L'ordine del tempo non ha spezzato il circolo dello Stesso, e non ha posto il tempo in serie, se non per riformare un circolo dell'Altro alla fine delle serie. L'«una volta per tutte» dell'ordine non sta qui se non per il «tutte le volte» del circolo finale esoterico. La forma del tempo sta qui per la rivelazione dell'informale nell'eterno ritorno. La formalità estrema sta qui per un informale eccessivo (*l'Unförmliche* di Hölderlin). E così il fondamento è stato superato verso un senza-fondo, universale *sfondamento* che gira su se stesso e non fa ritornare che l'a-venire¹².

Or ecco che, in quest'ultima sintesi del tempo, il presente e il passato non sono più a loro volta che dimensioni dell'avvenire: il passato come condizione, e il presente come agente. La prima sintesi, quella dell'abitudine, costituiva il tempo come un presente vivente, in una fondazione passiva da cui dipendevano il passato e il futuro. La seconda sintesi, quella della memoria, costituiva il tempo come un passato puro, dal punto di vista di un fondamento che fa passare il presente e ne promuove un altro. Ma nella terza sintesi, il presente è solo un attore, un autore, un agente destinato a scomparire, e il passato non altro che una condizione operante per difetto. La sintesi del tempo costituisce qui un avvenire che afferma simultaneamente il carattere incondizionato del prodotto in rapporto alla sua condizione, e l'indipendenza dell'opera in rapporto al suo autore o attore. Il presente, il passato e l'avvenire si rivelano come Ripetizione attraverso le tre sintesi, ma su modi molto differenti. Il presente è il ripetitore, il passato la ripetizione stessa, ma il futuro è il ripetuto. Ora, il segreto della ripetizione nel suo insieme sta nel ripetuto, come

significato due volte. La ripetizione sovrana è quella dell'avvenire che subordina a sé le altre due e le destituisce della loro autonomia. Difatti la prima sintesi non concerne se non il contenuto e la fondazione del tempo; la seconda, il proprio fondamento; ma più oltre, la terza assicura l'ordine, l'insieme, la serie e il fine ultimo del tempo. Una filosofia della ripetizione passa per tutti gli «stadi», condannata a ripetere la stessa ripetizione, ma attraverso questi stadi assicura il proprio programma, che è fare della ripetizione la categoria dell'avvenire; servirsi della ripetizione dell'abitudine e di quella della memoria, ma come stadi da abbandonare sul proprio cammino; lottare con una mano contro Habitus, con l'altra contro Mnemosine; rifiutare il contenuto di una ripetizione che si lascia bene o male «sottrarre» la differenza (Habitus); rifiutare la forma di una ripetizione che comprende la differenza, ma per subordinarla ancora allo Stesso e al Simile (Mnemosine); rifiutare i cicli troppo semplici, quello subito da un abituale presente (ciclo consueto), come quello che organizza un passato puro (ciclo memoriale o immemoriale); mutare non solo il fondamento della memoria in semplice condizione per difetto, ma anche la fondazione dell'abitudine in fallimento dell'«habitus», in metamorfosi dell'agente; espellere l'agente e la condizione in nome dell'opera o del prodotto; fare della ripetizione, non già ciò a cui si «sottrae» una differenza, né ciò che comprende la differenza come variante, ma farne il pensiero e la produzione dell'«assolutamente differente»; e fare infine che, per se stessa, la ripetizione sia la differenza in sé.

Quasi tutti i punti di questo programma sostengono la ricerca protestante o cattolica di Kierkegaard e di Péguy. Nessuno più di loro ha saputo opporre la «propria» ripetizione a quella dell'abitudine e della memoria. Nessuno meglio di loro mostra l'insufficienza di una ripetizione presente o passata, la semplicità dei cicli, la trappola delle reminiscenze, lo stato delle differenze che si vogliono «sottrarre» alla ripetizione, o al contrario, comprendere come semplici varianti. Nessuno pili di loro si è richiamato alla ripetizione come categoria dell'avvenire, respingendo con maggior fermezza il fondamento antico di Mnemosine, e insieme la reminiscenza platonica. Il fondamento non è altro che una condizione per difetto, in quanto perduta nel peccato, e che deve essere restituita nel Cristo. E anche la fondazione presente dell'Habitus va rifiutata in quanto non sfugge alla metamorfosi dell'attore o dell'agente nel mondo moderno, anche se egli dovesse perdervi la propria coerenza, la vita, e le proprie abitudini¹³

Solo che Kierkegaard e Péguy, mentre sono i più grandi ripetitori, non sono poi disposti a pagare il prezzo richiesto, in quanto rimettono alla fede la ripetizione suprema come categoria dell'avvenire. Orbene, non v'è dubbio che la fede abbia forza abbastanza per distruggere

l'abitudine e la reminiscenza, l'io delle abitudini e il dio delle reminiscenze, la fondazione e il fondamento del tempo. Ma la fede ci invita a ritrovare *una volta per tutte* Dio e l'io in una resurrezione comune. In tal modo, Kierkegaard e Péguy completano l'opera di Kant, realizzano il kantismo affidando alla fede la cura di superare la morte speculativa di Dio e di colmare la ferita dell'io. Il loro problema, da Abramo a Giovanna d'Arco è quello degli sponsali di un io ritrovato e di un Dio restituito, sicché non si esce veramente né dalla condizione né dall'agente. O per dir meglio, si rinnova l'abitudine e si rinfresca la memoria. Ma c'è un'avventura della fede, secondo cui si è sempre il buffone della propria fede, il commediante del proprio ideale. Il fatto è che la fede ha un Cogito che le è proprio e che la condiziona a sua volta, il sentimento della grazia come luce interiore. In questo cogito particolarissimo si riflette la fede, la quale sperimenta che la propria condizione non può esserle data che come «ri-data», e che non soltanto è separata da tale condizione, ma in essa sdoppiata. Allora il credente non vive se stesso come peccatore tragico nella misura in cui è privato della condizione, ma come commediante e buffone, simulacro di se stesso, nella misura in cui è sdoppiato e riflesso nella condizione. Due credenti non si guardano senza ridere, e la grazia esclude sia come data che come mancante. Kierkegaard dice giustamente di essere più che cavaliere, poeta della fede, insomma un «umorista». E ciò non per sua colpa, ma per colpa del concetto di fede: la terribile avventura di Gogol è forse ancora più esemplare. Game potrebbe la fede non essere la propria abitudine e la propria reminiscenza, e la ripetizione che prende per oggetto, una ripetizione che procede paradossalmente *una volta per tutte*, non essere comica? Sotto di essa si annuncia cupa un'altra ripetizione, la ripetizione nietzschiana, quella dell'eterno ritorno. E qui si hanno altri sponsali, più funebri, tra il Dio morto e l'io dissolto in quanto formino la vera condizione per difetto, la vera metamorfosi dell'agente, entrambi scomparendo nel carattere incondizionato del prodotto. Non la fede, ma la verità della fede, l'eterno ritorno ha isolato il doppio o il simulacro, e ha liberato il comico per farne un elemento del sovrumano. Così, come dice Klossowski, l'eterno ritorno non è una dottrina, ma il simulacro di ogni dottrina (la più alta ironia), né credenza ma parodia di ogni credenza (l'humour più alto); credenza e dottrina eternamente a venire. Troppe volte siamo stati indotti a giudicare l'ateo dal punto di vista della credenza, della fede di cui si pretende la presenza in lui, in una parola, dal punto di vista della grazia, per non essere tentati dall'operazione inversa di giudicare del credente attraverso l'ateo violento che convive in lui, anticristo eternamente dato nella grazia e per «tutte le volte».

La vita biopsichica implica un campo d'individuazione in cui

differenze d'intensità si distribuiscono variamente, sotto forma di eccitazioni. Si chiama piacere il processo, qualitativo nonché quantitativo, di risoluzione della differenza. Un tale insieme, ripartizione mobile di differenze e risoluzioni locali in un campo intensivo, corrisponde all'Es freudiano, perlomeno allo strato primario dell'Es. Il termine Es non designa soltanto in questo senso un pronome temibile e sconosciuto, ma anche un luogo mobile, un qui e là delle eccitazioni e delle loro risoluzioni. E qui comincia il problema di Freud: si tratta di sapere come il piacere cesserà di essere un processo per divenire un principio, di essere un processo locale per assumere il valore di un principio empirico che tende a organizzare la vita biopsichica nell'Es. È evidente che il piacere reca piacere, ma ciò non costituisce affatto una ragione perché assuma un valore sistematico o venga eretto a principio. Che è quanto vuol dimostrare innanzitutto *Jenseits des Lustprinzips*: non certo delle eccezioni a questo principio, ma viceversa la determinazione delle condizioni in cui il piacere diviene effettivamente principio. La risposta freudiana è che l'eccitazione come libera differenza deve, in un certo senso, essere «investita», «legata», incatenata, in modo tale che la sua risoluzione sia sistematicamente possibile. È il legame o l'investimento della differenza che rende possibile in generale, non certo il piacere stesso, ma il valore di principio assunto dal piacere: si passa così da uno stato di risoluzione disordinata a uno statuto d'integrazione, che costituisce il secondo strato dell'Es o la base di un'organizzazione.

Ora, questo legame è una vera e propria sintesi di riproduzione, vale dire un Habitus. Un animale si forma un occhio determinando eccitazioni luminose sparse e diffuse a riprodursi su una superficie privilegiata del proprio corpo. L'occhio lega la luce, ed è a sua volta una luce legata. Questo esempio dimostra sufficientemente quanto la sintesi sia complessa, poiché si dà sia un'attività di riproduzione che assume per oggetto la differenza da legare, ma in senso più profondo si dà una passione della ripetizione, da cui deriva una nuova differenza (l'occhio formato o l'io che vede). L'eccitazione come differenza è già la contrazione di una ripetizione elementare. Nella misura in cui l'eccitazione diviene a sua volta elemento di una ripetizione, la sintesi contraente è elevata a una seconda potenza, esattamente rappresentata dal legame o dall'investimento. Gli investimenti, i legami o integrazioni sono sintesi passive, contemplazioni-contrazioni di secondo grado. Le pulsioni non sono altro che eccitazioni legate. Al livello di ogni legame, un io si forma nell'Es, ma un io passivo, parziale, larvale, contemplante e contraente. L'Es si popola di io locali, che costituiscono il tempo proprio dell'Es, il tempo del presente vivente, dove si operano le integrazioni corrispondenti ai legami. Che questi io siamo immediatamente

narcisistici si spiega facilmente ove si consideri che il narcisismo non è una contemplazione di sé, ma il compimento di un'immagine di sé quando si contempla altra cosa: l'occhio, l'io che vede, si riempie di una immagine di sé contemplando l'eccitazione che lega, e si produce a sua volta o «si sottrae» a ciò che contempla (e a ciò che contrae e investe per contemplazione). Ciò spiega perché la gratificazione che deriva dal legame è forzatamente una soddisfazione «allucinatoria» dell'io stesso, benché l'allucinazione non contraddica affatto qui il carattere affettivo del legame. Comunque, il legame rappresenta una sintesi passiva pura, un Habitus che conferisce al piacere il valore di un principio di soddisfazione in generale, in quanto l'organizzazione dell'Es è quella dell'abitudine.

Il problema dell'abitudine è quindi mal posto quando si subordina l'abitudine al piacere. Talora si pensa che la ripetizione nell'abitudine si espliciti attraverso il desiderio di riprodurre un piacere ottenuto, talaltra che possa concernere tensioni in sé spiacevoli, ma per dominarle, nell'intento di un piacere da ricavarne. È chiaro che queste due ipotesi presuppongono già il principio di piacere: *l'idea* del piacere ottenuto, *l'idea* del piacere da ottenere non agiscono se non in ordine al principio, e ne formano le due applicazioni, quella passata e quella futura. Ma l'abitudine, come sintesi passiva di legame, precede viceversa il principio di piacere e lo rende possibile. Ne deriva l'idea di piacere, come il passato e il futuro, si è visto, derivano dalla sintesi del presente vivente. Il legame ha come effetto l'instaurazione del principio di piacere, e non può avere come oggetto qualcosa che presupponga tale principio. Quando il piacere acquista la dignità di un principio, allora e soltanto allora l'idea di piacere agisce come sussunta dal principio in un ricordo o in un progetto. Il piacere trascende la propria istantaneità per assumere l'andamento di una gratificazione in generale (e i tentativi per sostituire, all'istanza del piacere giudicata troppo soggettiva, concetti «oggettivi» quali quelli di riuscita o di successo, testimoniano ancora dell'estensione conferita dal principio, in condizioni tali che l'idea di piacere, questa volta, è soltanto passata nella testa di chi la sperimenta). Empiricamente è possibile vivere la ripetizione come subordinata a un piacere ottenuto o da ottenere. Ma nell'ordine delle condizioni, la situazione è rovesciata. La sintesi di legame non può spiegarsi con l'intenzione o lo sforzo di *dominare* un'eccitazione, benché essa abbia questo effetto¹⁴. Ancora una volta ci si deve guardare dal confondere l'attività di riproduzione con la passione di ripetizione che nasconde. La ripetizione dell'eccitazione ha come vero oggetto di elevare la sintesi passiva a una potenza da cui discendano il principio di piacere e le sue applicazioni, futura e passata. La ripetizione nell'abitudine o la sintesi passiva di legame sta dunque «al di là» del principio.

Questo primo al di là costituisce già una sorta di Estetica trascendentale. Se tale estetica sembra più profonda di quella kantiana, ciò dipende dal fatto che definendo l'io passivo mediante la semplice ricettività, Kant dà le sensazioni come già fatte, riferendole soltanto alla forma *a priori* della loro rappresentazione determinata come spazio e tempo. Con ciò, non soltanto egli unifica l'io passivo vietandosi di comporre lo spazio per gradi, non soltanto priva l'io passivo di ogni potere di sintesi (essendo la sintesi riservata all'attività), ma scinde inoltre le due parti dell'Estetica, l'elemento oggettivo della sensazione garantito dalla forma di spazio, e l'elemento soggettivo incorporato nel piacere e nella sofferenza. Le precedenti analisi miravano invece a mostrare che la ricettività deve essere definita dalla formazione di io locali, da sintesi passive di contemplazione o contrazione, che rendono conto nello stesso tempo della possibilità di provare sensazioni, della facoltà di riprodurle e del valore di principio assunto dal piacere.

Ma a partire dalla sintesi passiva compare un duplice svolgimento che procede in due direzioni molto differenti. Da una parte, si stabilisce sulla fondazione delle sintesi passive una sintesi attiva, che consiste nel riferire l'eccitazione legata a un oggetto posto come reale e come termine delle nostre azioni (sintesi di riconoscimento fondata sulla sintesi passiva di riproduzione), ove la prova di realtà in una relazione detta «oggettuale» definisce la sintesi attiva, e per l'appunto, secondo il principio di realtà l'io tende ad «attivarsi», a unificarsi attivamente, a raccogliere tutti i suoi piccoli io passivi componenti e contemplanti, e a distinguersi topicamente dall'Es. Gli io passivi erano già integrazioni, ma, come dicono i matematici, integrazioni soltanto locali, mentre l'io attivo è tentata integrazione globale. Sarebbe assolutamente inesatto considerare la posizione di realtà come un effetto prodotto dal mondo esterno, o anche come il risultato dei fallimenti incontrati dalla sintesi passiva. Viceversa, la prova di realtà mobilita, sostiene e ispira tutta l'attività dell'io: non tanto sotto forma di un giudizio negativo, ma sotto la forma del superamento del legame verso un «sostantivo» che serva da supporto al vincolo. Sarebbe inesatto inoltre considerare il principio di realtà come se si opponesse al principio di piacere, lo limitasse e gli imponesse delle rinunce. I due principi si trovano sulla stessa direzione, benché l'uno trascenda l'altro. Difatti le rinunce al piacere immediato sono già comprese nel ruolo di principio a cui accede lo stesso piacere, vale a dire nel ruolo che l'idea di piacere assume in rapporto a un passato e a un futuro.

Il principio non si costituisce senza contrarre dei doveri. La realtà e le rinunce che l'idea di piacere ispira non fanno che arricchire il margine o l'estensione acquisita dal principio di piacere, e il principio di realtà non fa che determinare una sintesi attiva in quanto fondata

sulle sintesi passive precedenti.

Ma gli oggetti reali, l'oggetto posto come realtà o supporto del legame, non costituiscono i soli oggetti dell'io, così come non esauriscono l'insieme delle relazioni dette oggettuali. Si erano distinte due dimensioni simultanee nella misura in cui la sintesi passiva non si supera verso una sintesi attiva, senza approfondirsi anche in un'altra direzione, ove resta sintesi passiva e contemplativa, pur servendosi dell'eccitazione legata per attingere altra cosa, ma in modo diverso dal principio di realtà. Ma oltre a questo, è chiaro che la sintesi attiva non potrebbe mai costruirsi sulla sintesi passiva se questa non persistesse simultaneamente, non si sviluppasse nello stesso tempo per proprio conto, e non trovasse una nuova formula, dissimmetrica e insieme complementare dell'attività. Un bambino che comincia a camminare non si limita a legare delle eccitazioni in una sintesi passiva, anche supponendo che tali eccitazioni siano endogene e nascano dai suoi movimenti: non si è mai camminato in maniera endogena. Da una parte, il bambino supera le eccitazioni legate verso la posizione o l'intenzionalità di un oggetto, per esempio la madre come scopo di uno sforzo, come termine da raggiungere attivamente «in realtà», in rapporto al quale egli misura i suoi successi e insuccessi; ma *d'altra parte e contemporaneamente*, egli si costituisce un altro oggetto, un tutt'altro tipo di oggetto, oggetto o fuoco *virtuale* che regola poi e compensa i progressi e gli insuccessi della sua attività reale: egli si ficca più dita in bocca, circonda questo fuoco con l'altro braccio, e valuta l'insieme della situazione dal punto di vista di questa madre virtuale. Che lo sguardo del bambino sia rivolto verso la madre reale, che l'oggetto virtuale sia il termine di una attività manifesta (il succhiarsi le dita ad esempio), rischia di indurre nell'osservatore un giudizio erroneo. L'atto del succhiare non è compiuto se non per fornire un oggetto virtuale da contemplare in un approfondimento della sintesi passiva, e per contro la madre reale non è contemplata se non per servire da scopo all'azione, e da criterio alla valutazione dell'azione in una sintesi attiva. Non si può parlare seriamente di un egocentrismo del bambino.

Il bambino che comincia a maneggiare un libro per imitazione, senza saper leggere, non si sbaglia mai: lo mette sempre alla rovescia. Come se egli lo tendesse ad altri, termine reale della sua attività, mentre ne coglie lui stesso il rovescio come fuoco virtuale della sua passione, della sua contemplazione approfondita. Fenomeni molto diversi come il mancinismo, la scrittura rovesciata, certe forme di balbettamento, talune stereotipie, potrebbero spiegarsi a cominciare da tale dualità dei fuochi nel mondo infantile. Ma l'importante è che nessuno dei due fuochi sia l'io. Con la stessa incomprensione con cui si interpretano i comportamenti del bambino come dipendenti da un

preteso «egocentrismo», si interpretava una volta il narcisismo infantile come un modo di escludere la contemplazione di altra cosa. In verità, a partire dalla sintesi passiva di legame, e dalle eccitazioni legate, il bambino si costruisce su una doppia serie. Ma le due serie sono oggettuali: quella degli oggetti reali come correlati della sintesi attiva, e quella degli oggetti virtuali come correlati di un approfondimento della sintesi passiva. Contemplando i fuochi virtuali l'io passivo approfondito si riempie ora di un'immagine narcisistica. Una serie non esisterebbe senza l'altra, e tuttavia esse non si somigliano. Per questo Henri Maldiney, analizzando ad esempio la deambulazione del bambino, ha ragione di dire che il mondo infantile non è affatto circolare o egocentrico, ma ellittico, a due fuochi di natura differente, entrambi tuttavia oggettivi o oggettuali¹⁵. Forse anche, da un fuoco all'altro, in virtù della dissomiglianza, si formano un incrociarsi, una torsione, un'elica, una forma ad 8. E l'io che cos'è, dove è, nella sua distinzione topica con l'Es, se non all'incrociarsi dell'8, al punto di congiunzione dei due cerchi dissimmetrici che si intersecano, il cerchio degli oggetti reali e quello degli oggetti o fuochi virtuali?

A questa dualità di due serie correlative va ricollegata la differenziazione delle pulsioni di conservazione e delle pulsioni sessuali. Difatti le prime sono inseparabili dalla costituzione del principio di realtà, dalla fondazione della sintesi attiva e dell'io globale attivo, dai rapporti con l'oggetto reale recepito come gratificante o minaccioso. Le seconde sono altrettanto inseparabili dalla costituzione dei fuochi virtuali, o dall'approfondimento della sintesi passiva e dell'io passivo che corrispondono loro: nella sessualità pregenitale, le azioni sono sempre osservazioni, contemplazioni, ma il contemplato, l'osservato, è sempre virtuale. Che le due serie non esistano l'una senza l'altra, sta a significare che non sono soltanto complementari, ma si scambiano e si alimentano reciprocamente in virtù della loro dissomiglianza o differenza di natura. Si constata così che i virtuali sono prelevati sulla serie dei reali, e che sono incorporati nella serie dei reali. Questo prelievo implica prima di tutto un isolamento o una sospensione, che paralizza il reale al fine di estrarne un atteggiamento, un aspetto o una parte. Ma tale isolamento è qualitativo, non consiste semplicemente nel sottrarre una parte dell'oggetto reale, in quanto la parte sottratta acquista una nuova natura funzionante come oggetto virtuale. Questo oggetto virtuale è un oggetto *parziale*, non solo perché manca di una parte rimasta nel reale, ma in sé e per sé, in quanto si sfalda, si sdoppia in due parti virtuali di cui l'una manca sempre all'altra. In altre parole, il virtuale non è subordinato al carattere globale che avvolge gli oggetti reali, dato che non solo per la sua origine, ma nella sua propria natura, il

virtuale è brandello, frammento, spoglia, e non rispetta la propria identità. La madre buona e cattiva, o il padre severo e compagno di giochi secondo la dualità paterna, non sono due oggetti parziali, ma lo stesso oggetto che ha perduto la propria identità nel doppio. Mentre la sintesi attiva supera la sintesi passiva in direzione delle integrazioni globali e della posizione di oggetti totalizzabili identici, la sintesi passiva nel suo lavoro di approfondimento supera se stessa verso la contemplazione di oggetti parziali che restano non totalizzabili. Questi oggetti parziali o virtuali si ritrovano, secondo gradazioni diverse, anche nel buono e nel cattivo oggetto di Melanie Klein, nell'oggetto «transizionale», nell'oggetto-feticcio, e soprattutto nell'oggetto *a* di Lacan. Freud ha dimostrato in modo definitivo come la sessualità pregenitale consista in pulsioni parziali prelevate sull'esercizio delle pulsioni di conservazione: un tale prelievo presuppone la costituzione di oggetti a loro volta parziali che funzionano come altrettanti fuochi virtuali, poli sempre sdoppiati della sessualità.

Per contro, gli oggetti virtuali sono incorporati negli oggetti reali, e possono corrispondere in tal senso a parti del corpo del soggetto, o di un'altra persona, o anche a oggetti molto speciali del tipo giocattolo, feticcio. L'incorporazione non è affatto un'identificazione e neppure un'introiezione, giacché trascende i limiti del soggetto, e anziché opporsi all'isolamento, ne è complementare. Quale che sia la realtà in cui s'incorpora, l'oggetto virtuale non vi si integra: anzi è come piantato, conficcato, e non trova nell'oggetto reale una metà che lo completi, ma al contrario rende manifesta in questo oggetto l'altra metà virtuale che continua a mancargli. Quando Melanie Klein mostra quanti oggetti virtuali contenga il corpo materno, non si deve intendere che esso li totalizzi o li inglobi, né che li possieda, ma piuttosto che sono in esso corpo radicati, come alberi di un altro mondo, come il naso in Gogol, o le pietre di Deucalione. Ciò non toglie che l'incorporazione sia la condizione per cui le pulsioni di conservazione e la sintesi attiva che loro corrisponde possono con le proprie risorse ricondurre a loro volta la sessualità alla serie degli oggetti reali e integrarla dall'esterno nel campo regolato dal principio di realtà.

L'oggetto virtuale è essenzialmente passato. In *Matière et mémoire*, Bergson propone lo schema di un mondo a due fuochi, l'uno reale e l'altro virtuale, da cui promanano da una parte la serie delle «immagini-percezioni», e dall'altra la serie delle «immagini-ricordi», che si organizzano entrambe in un circuito senza fine. L'oggetto virtuale non è un antico presente, dato che la qualità del presente, e la modalità di passare, riguardano ora in modo esclusivo la serie del reale in quanto costituita dalla sintesi attiva. Ma il passato puro, prima definito come contemporaneo del proprio presente, preesistente al

presente che passa e tale da far passare ogni presente, qualifica l'oggetto virtuale. L'oggetto virtuale è un lembo di passato puro. Dall'alto della mia contemplazione dei fuochi virtuali io assisto e presiedo al mio presente che passa, e alla successione degli oggetti reali in cui essi si incorporano. La ragione di ciò va trovata nella natura di codesti fuochi. Prelevato sull'oggetto reale presente, l'oggetto virtuale differisce sostanzialmente da esso; non manca soltanto di qualcosa in rapporto all'oggetto reale da cui si sottrae, manca di qualcosa in sé, essendo sempre una metà di sé, di cui suppone l'altra metà come differente e assente. Ora codesta assenza, come si vedrà, è il contrario di un negativo: eterna metà di sé, essa è là dove è solo a patto di non essere dove deve essere. Non è là dove la si trova se non a condizione di essere cercata dove non è. Nello stesso tempo, non è posseduta da coloro che l'hanno, ma è avuta da chi non la possiede: insomma, è *sempre un «era»*. In tal senso appaiono esemplari le pagine di Lacan, ove l'oggetto virtuale viene assimilato alla lettera rubata di Edgar Poe. Lacan mostra che gli oggetti reali in virtù del principio di realtà sono sottoposti alla legge di essere o di non essere in qualche parte, ma che invece l'oggetto virtuale ha come proprietà di essere e di non essere là dove è, ovunque vada: «Ciò che è nascosto non è mai ciò che manca al suo posto, come dimostra la ricerca di un volume smarrito in biblioteca... Il fatto è che non si può dire letteralmente che la tal cosa manca dal suo posto se non di ciò che può mutarlo, vale a dire del simbolico. Giacché il reale, qualunque sconvolgimento possa essere apportato, è in un luogo sempre e in ogni caso, lo porta attaccato alla propria suola, senza nulla conoscere che da esso possa esiliarlo»¹⁶. Mai, in modo così profondo, è stato contrapposto il presente che passa, e che si porta via con sé, al passato puro la cui universale mobilità, l'universale ubiquità, fa passare il presente, e costantemente differisce da sé. L'oggetto virtuale non è mai passato in rapporto a un nuovo presente, né è passato in rapporto a un presente che è stato. È passato come contemporaneo del presente che è, in un presente irrigidito, come mancante, da un lato, della parte che è dall'altro lato nello stesso tempo, come spostato quando è al suo posto. Così l'oggetto virtuale non esiste se non come frammento di sé: non è trovato se non come perduto, non esiste se non come ritrovato. Qui la perdita e l'oblio non sono determinazioni che vanno superate, ma designano viceversa la natura oggettiva di ciò che si ritrova in seno all'oblio, e in quanto perduto. Contemporaneo di sé come presente, essendo a se stesso il proprio passato, preesistendo ad ogni presente che passa nella serie reale, l'oggetto virtuale è puro passato, puro frammento, e frammento di sé. Ma come nell'esperienza fisica, è l'incorporazione del puro frammento a far mutare la qualità, e a far passare il presente nella serie degli oggetti reali.

È questo il legame tra Eros e Mnemosine. Eros strappa al passato puro oggetti virtuali, e ce li dà da vivere. Sotto tutti gli oggetti virtuali o parziali, Lacan scopre il «fallo» come organo simbolico. Se egli può dare questa estensione al concetto di fallo (sussumere tutti gli oggetti virtuali), ciò è possibile perché tale concetto comprende effettivamente i caratteri precedenti: testimoniare della propria assenza, e di sé come passato, essere essenzialmente spostato in rapporto a se stesso, non essere trovato se non come perduto, esistenza sempre frammentaria che perde l'identità nel doppio, in quanto non può essere cercato e scoperto se non dal lato materno, e ha la paradossale proprietà di mutare di posto, non essendo posseduto da coloro che hanno un «pene», mentre è *avuto* da chi non l'ha, come dimostra il tema della castrazione. Il fallo simbolico significa tanto il modo erotico del passato puro quanto l'immemoriale della sessualità. Il simbolo è il frammento sempre spostato per un passato che non fu mai presente: l'oggetto = x . Ma che significa l'idea che gli oggetti virtuali rinviino in ultima istanza a un elemento a sua volta simbolico?

Ciò che senza dubbio viene chiamato in causa è il gioco psicanalitico, cioè amoroso, della ripetizione. Ma si tratta di sapere se sia possibile concepire la ripetizione come qualcosa che si compia da un presente a un altro, l'uno attuale e l'altro antico, nella serie reale. In tal caso, l'antico presente avrebbe la funzione di un punto complesso, quasi di un termine ultimo o originario che restasse al suo posto e esercitasse un potere di attrazione, in quanto l'antico presente fornirebbe la cosa da ripetere, condizionerebbe tutto il processo della ripetizione, anche se in tal senso rimarrebbe indipendente. I concetti di fissazione e regressione, e anche di trauma, di scena originaria, esprimono questo primo elemento. Di conseguenza il processo della ripetizione si conformerebbe in linea di diritto al modello di una ripetizione materiale, bruta e nuda, come ripetizione dello stesso: l'idea di un «automatismo» esprime qui il modo della pulsione fissata, o piuttosto della ripetizione condizionata dalla fissazione o dalla regressione. E se tale modello materiale è in realtà offuscato e ammantato da ogni sorta di mascheramenti, da mille travestimenti o spostamenti che distinguono il nuovo presente dall'antico, ciò accade soltanto in via secondaria, quantunque necessariamente fondata: la deformazione nella maggior parte dei casi non apparterrebbe alla fissazione e neppure alla ripetizione, ma s'aggiungerebbe e si sovrapporrebbe ad esse, verrebbe necessariamente a coprirle, ma come dal di fuori, spiegandosi con la rimozione che traduce il conflitto (nella ripetizione) del ripetitore col ripetuto. I tre concetti molto differenti di fissazione, di automatismo di ripetizione, e di rimozione, rendono conto di questa distribuzione tra un termine supposto ultimo

o primo in rapporto ai travestimenti che la ammantano, e i travestimenti che vi si aggiungono necessariamente in virtù di un conflitto. Anche la concezione freudiana dell'istinto di morte, come ritorno alla materia inanimata, resta inseparabile dalla posizione di un termine ultimo, dal modello di una ripetizione materiale e nuda, e dal dualismo conflittuale tra la vita e la morte. È di scarso rilievo che l'antico presente agisca non nella sua realtà oggettiva, ma nella forma in cui è stato vissuto e immaginato. Difatti qui l'immaginazione interviene solo per raccogliere le risonanze e assicurare i travestimenti tra i due presenti nella serie del reale come realtà vissuta. L'immaginazione accoglie le tracce dell'antico presente, modella il nuovo presente sull'antico. La teoria tradizionale della coazione a ripetere in psicanalisi resta essenzialmente realistica, materialistica, e soggettiva o individualistica. Realistica, perché tutto «accade» tra presenti; materialistica, perché il modello di una ripetizione brutta automatica resta soggiacente; individualistica, soggettiva, solipsistica o monadica, perché l'antico presente, cioè l'elemento ripetuto, mascherato, e il nuovo presente, cioè i termini attuali della ripetizione travestita, sono considerati soltanto come *rappresentazioni* del soggetto, inconscie e coscienze, latenti e manifeste, rimosse e rimosse. Tutta la teoria della ripetizione si trova così subordinata alle esigenze della semplice rappresentazione, dal punto di vista del suo realismo, del suo materialismo, del suo soggettivismo. La ripetizione è sottoposta a un principio d'identità nell'antico presente, e a una regola di somiglianza nell'attuale. Non ci sembra che la scoperta freudiana di una filogenesi, né la scoperta junghiana degli archetipi, correggano le insufficienze di una concezione siffatta. Anche se si contrappongono in blocco i diritti dell'immaginario ai fatti della realtà, si tratta ancora di una «realtà» psichica considerata come ultima o originaria; anche se si contrappone lo spirito alla materia, si tratta ancora di uno spirito nudo, svelato, allogato sulla propria identità ultima, puntellato sulle proprie analogie derivate; e anche se si contrappone all'inconscio individuale un inconscio collettivo o cosmico, quest'ultimo non agisce se non mediante la facoltà d'ispirare rappresentazioni a un soggetto solipsistico, si tratti del soggetto di una cultura o del mondo.

Sono state spesso sottolineate le difficoltà di pensare il processo della ripetizione. Se si considerano i due presenti, le due scene o i due avvenimenti (l'infantile e l'adulto) nella loro realtà separata dal tempo, in che modo l'antico presente potrebbe agire a distanza sull'attuale, e modellarlo, mentre deve ricevere retrospettivamente tutta la sua efficacia? E se si fa ricorso alle operazioni immaginarie indispensabili per colmare lo spazio di tempo, in che modo tali operazioni non assorbirebbero al limite tutta la realtà dei due presenti, non lasciando sussistere la ripetizione se non come l'illusione di un

soggetto solipsistico? Ma se è vero che i due presenti sono successivi, a una distanza variabile nella serie dei reali, essi formano piuttosto *due serie reali coesistenti in rapporto all'oggetto virtuale di un'altra natura*, che non cessa di circolare e di spostarsi in esse (anche se i personaggi, i soggetti che effettuano le posizioni, i termini e i rapporti di ciascuna serie restano da parte loro temporalmente distinti). La ripetizione non si costituisce da un presente a un altro, ma tra le due serie coesistenti formate da questi presenti in funzione dell'oggetto virtuale (oggetto = x). E poiché esso circola costantemente, sempre spostato in rapporto a sé, determina nelle due serie reali ove appare, ossia tra i due presenti, trasformazioni di termini e modificazioni di rapporti immaginari. Lo spostamento dell'oggetto virtuale non è dunque uno dei tanti mascheramenti, ma è il principio da cui discende in realtà la ripetizione come ripetizione mascherata. La ripetizione si costituisce soltanto con e nei *travestimenti* che investono i termini e i rapporti delle serie della realtà; ma ciò accade in quanto essa dipende dall'oggetto virtuale come da un'istanza immanente la cui peculiarità è innanzitutto lo *spostamento*. Perciò non è possibile pensare che il travestimento si espliciti attraverso la rimozione. Anzi, proprio perché la ripetizione è necessariamente mascherata, in virtù dello spostamento caratteristico del suo principio determinante, la rimozione si produce come una conseguenza attinente alla rappresentazione dei presenti. Cosa che Freud intende chiaramente, quando cerca un'istanza più profonda di quella della rimozione, a rischio di concepirla ancora sullo stesso modello, come una rimozione detta «primaria». Non si ripete perché si rimuove, ma si rimuove perché si ripete. O, che è la stessa cosa, non si maschera perché si rimuove, ma si rimuove perché si maschera, e si maschera in virtù del fuoco determinante della ripetizione. Come il mascheramento non è secondo in rapporto alla ripetizione, così la ripetizione non è seconda in rapporto a un termine fisso, supposto ultimo o originario. Difatti se i due presenti, l'antico e l'attuale, formano due serie coesistenti in funzione dell'oggetto virtuale che si sposta in esse e in rapporto a sé, *nessuna di queste due serie può più essere designata come l'originale o come la derivata*. Esse pongono in gioco termini e soggetti diversi, in una intersoggettività complessa, dove ogni soggetto deve il suo ruolo e la sua funzione nella propria serie alla posizione intemporale che occupa in rapporto all'oggetto virtuale¹⁷. Quanto poi a questo oggetto, neppure esso può essere trattato come un termine ultimo o originario, il che equivarrebbe a conferirgli un posto fisso e un'identità a cui contraddice tutta la sua natura, e se può essere «identificato» col fallo, ciò accade soltanto nella misura in cui quest'ultimo, secondo quanto asserisce Lacan, manca sempre dal suo posto, manca alla propria identità, manca alla propria rappresentazione. A dirla in breve, non si

dà termine ultimo, i nostri amori non rimandano alla madre, ma semplicemente la madre occupa nella serie costitutiva del nostro presente un certo posto rispetto all'oggetto virtuale, necessariamente occupato da un altro personaggio nella serie che costituisce il presente di un'altra soggettività, tenuto conto sempre degli spostamenti di questo oggetto = *x*; un po' come l'eroe della *Recherche*, che ama la madre, ripete già l'amore di Swann per Odette. Padre e madre non sono i termini ultimi di un soggetto, ma i medi termini di un'intersoggettività, le forme di comunicazione e di mascheramento da una serie a un'altra, per soggetti differenti, in quanto tali forme sono determinate dalla traslazione dell'oggetto virtuale. Dietro le maschere, dunque, sussistono ancora altre maschere, e la più nascosta cela a sua volta un nascondiglio, e così all'infinito. Non si dà altra illusione se non quella di mascherare qualcosa o qualcuno. Il fallo, organo simbolico della ripetizione, non è meno una maschera di quanto non sia esso stesso nascosto. Il fatto è che la maschera ha due significati. «Dammi, ti prego, dammi... ma cosa? un'altra maschera». La maschera significa anzitutto il *travestimento* che investe in forme immaginarie i termini e i rapporti di due serie reali coesistenti in linea di diritto, ma in senso più profondo significa lo *spostamento* che investe essenzialmente l'oggetto virtuale simbolico, nella propria serie come nelle serie reali ove non cessa di circolare. (Così lo spostamento che fa corrispondere gli occhi di chi la porta con la bocca della maschera, o che non lascia vedere il volto di chi la porta se non come un corpo senza testa, salvo che una testa non si stampi a sua volta su questo corpo.)

La ripetizione nella sua essenza è dunque simbolica, spirituale, intersoggettiva o monadologica. Da ciò discende un'ultima conseguenza relativa alla natura dell'inconscio.

I fenomeni dell'inconscio non si lasciano comprendere sotto la forma troppo semplice dell'opposizione o del conflitto. Non è soltanto la teoria della rimozione, ma il dualismo nella teoria delle pulsioni a favorire in Freud il primato di un modello conflittuale. Tuttavia i conflitti sono la risultante di meccanismi differenziali ben altrimenti sottili (spostamenti e mascheramenti). E se le *forze* entrano naturalmente in rapporti di opposizione, ciò accade a partire da elementi differenziali che esprimono un'istanza più profonda. Il negativo in generale, nel suo duplice aspetto di limitazione e di opposizione, ci è parso secondo in rapporto all'istanza dei problemi e delle domande: il che significa a un tempo che il negativo esprime soltanto nella coscienza l'ombra di domande e di problemi fondamentalmente inconsci, e trae il suo potere apparente dalla parte inevitabile del «falso» nella posizione naturale di tali problemi e domande. È vero che l'inconscio desidera e non fa che desiderare. Ma

mentre il desiderio trova il principio della propria differenza con il bisogno nell'oggetto virtuale, esso appare non come una potenza di negazione, né come l'elemento di un'opposizione, ma piuttosto come una forza di ricerca, interrogativa e problematica, che si sviluppa in un campo diverso da quello del bisogno e della gratificazione. Le domande e i problemi non sono atti speculativi, che a questo titolo resterebbero assolutamente provvisori e segnerebbero l'ignoranza momentanea di un soggetto empirico. Ma sono atti viventi che investono le oggettività speciali dell'inconscio, destinati a sopravvivere allo stato provvisorio e parziale che tocca viceversa le risposte e le soluzioni. I problemi «corrispondono» al mascheramento reciproco dei termini e rapporti che costituiscono le serie della realtà. Le domande come fonti di problemi corrispondono allo spostamento dell'oggetto virtuale in funzione del quale le serie si sviluppano. Appunto perché si confonde col proprio spazio di spostamento, il fallo, come oggetto virtuale, è sempre designato al posto dove manca con enigmi e indovinelli. Anche i conflitti di Edipo dipendono innanzitutto dalla domanda della Sfinge. La nascita e la morte, la differenza dei sessi, sono temi complessi di problemi prima di essere termini semplici di opposizione. (Prima dell'opposizione dei sessi, determinata dal possesso o dalla privazione del pene, c'è la «quaestio» del fallo che determina in ciascuna serie la posizione differenziale dei personaggi sessuati.) È possibile che in ogni domanda, in ogni problema, come nella loro trascendenza in rapporto alle risposte, nella loro insistenza attraverso le soluzioni, nella maniera con cui conservano la propria apertura, ci sia per forza qualcosa di pazzesco¹⁸.

È sufficiente che la domanda, come in Dostoevskij o in Sestov, sia posta con sufficiente insistenza per far tacere ogni risposta in luogo di sollevarne, e qui essa scopre la sua portata propriamente ontologica, il (non)-essere della domanda che non si riduce al non-essere del negativo. Non ci sono risposte o soluzioni originarie né ultime; soltanto lo sono i problemi-domande con l'aiuto di una maschera dietro ogni maschera e di uno spostamento oltre ogni luogo. Sarebbe ingenuo credere che i problemi della vita e della morte, dell'amore e della diversità dei sessi, siano esauriti nelle loro soluzioni nonché nelle loro posizioni scientifiche, quantunque soluzioni e posizioni sopravvengano di necessità e debbano intervenire a un certo momento nel vivo del processo del loro sviluppo. I problemi concernono l'eterno mascheramento, le domande, l'eterno spostamento. I nevropatici, gli psicopatici esplorano forse a prezzo delle loro sofferenze questo fondo originario ultimo, gli uni domandando *come spostare il problema*, gli altri, *dove porre la domanda*. Proprio la loro sofferenza, il loro pathos, è la sola risposta a una domanda che non cessa di spostarsi in sé, a un problema che non cessa di mascherarsi in sé. Ciò che è esemplare e li

trascende, non è quello che dicono o quello che pensano, ma loro vita. Essi testimoniano di questa trascendenza, e del gioco più straordinario del vero e del falso così come si stabilisce, non più al livello delle risposte e delle soluzioni, ma negli stessi problemi, nelle stesse domande, vale a dire in condizioni tali che il falso diviene il modo di esplorazione del vero, lo spazio proprio dei suoi travestimenti essenziali o del suo spostamento fondamentale: lo *pseudos* è qui divenuto il pathos del Vero. La forza delle domande viene sempre da una parte che non è quella delle risposte, e fruisce di un libero fondo che non si lascia risolvere. L'insistenza, la trascendenza, lo statuto ontologico delle domande e dei problemi non si esprimono sotto la forma di finalità di una ragione sufficiente (a che prò? perché?), ma sotto la forma discreta della differenza e della ripetizione: che differenza c'è? e «prova a ripetere». Non c'è mai differenza, e ciò non perché essa si risolva nella risposta, ma perché non è se non nella domanda, e nella ripetizione della domanda, che ne assicura lo spostamento e il mascheramento. I problemi e le domande appartengono dunque all'inconscio, ma anche l'inconscio è per natura differenziale e iterativo, seriale, problematico e interrogativo. Quando si domanda se l'inconscio è in fin dei conti opposizionale o differenziale, inconscio delle grandi forze in conflitto o dei piccoli elementi in serie, delle grandi rappresentazioni opposte o delle piccole percezioni differenziate, si ha l'aria di rinnovare antiche esitazioni, persino antiche polemiche, fra la tradizione leibniziana e quella kantiana. Ma se Freud propende nettamente verso un postkantismo hegeliano, cioè verso un inconscio di opposizione, perché poi rende un tale omaggio al leibniziano Fechner, e alla sua finezza differenziale che è propria di un «sintomatologo»? In realtà, non si tratta affatto di sapere se l'inconscio implica un non-essere di limitazione logica, o un non-essere di opposizione reale. Difatti questi due non-essere sono comunque le figure del negativo. Non essendo né limitazione né opposizione, né inconscio della degradazione, né inconscio della contraddizione, l'inconscio concerne i problemi e le domande nella loro differenza essenziale rispetto alle soluzioni-risposte: (non)-essere del problematico, che rifiuta ugualmente le due forme del non-essere negativo, in quanto queste ultime non reggono se non le proposizioni della coscienza. La celebre espressione secondo la quale l'inconscio ignora il No, va presa alla lettera. Gli oggetti parziali sono gli elementi delle piccole percezioni. L'inconscio è differenziale, e di piccole percezioni, ma proprio per questo differisce essenzialmente dalla coscienza, concerne i problemi e le domande, che non si riducono mai alle grandi opposizioni o agli effetti d'insieme che la coscienza raccoglie (e come vedremo, questa via è già indicata dalla teoria leibniziana).

Siamo dunque giunti a un secondo principio al di là del principio di piacere, a una seconda sintesi del tempo nello stesso inconscio. La prima sintesi passiva, quella di *Habitus*, presentava la ripetizione come *legame*, sul modo sempre ripreso di un presente vivente. Assicurava la fondazione del principio di piacere, in due sensi complementari, poiché ne risultavano a un tempo il valore generale del piacere come istanza alla quale la vita psichica era ora sottomessa nell'Es, e la gratificazione particolare allucinatoria che veniva a colmare ciascun io passivo di un'immagine narcisistica di sé. La seconda sintesi è quella di Eros-Mnemosine, che pone la ripetizione come *spostamento* e *mascheramento*, e funziona come fondamento del principio di piacere: si tratta allora di sapere, in effetti, come tale principio si applichi a ciò che esso regola, a condizione di quale uso, a prezzo di quali limitazioni e di quali approfondimenti. La risposta è data in due direzioni: l'una è quella di una legge di realtà generale, secondo cui la sintesi passiva si trascende verso una sintesi e un io attivi; secondo l'altra invece essa si approfondisce in una seconda sintesi passiva, che raccoglie la gratificazione narcisistica particolare riferendola alla contemplazione di oggetti virtuali. Il principio di piacere riceve qui nuove condizioni, sia nei riguardi di una realtà prodotta, sia nei confronti di una sessualità costituita. La pulsione, che si definiva soltanto come eccitazione legata, appare ora sotto una forma differenziata: come pulsione di conservazione secondo la linea attiva di realtà, come pulsione sessuale in questa nuova profondità passiva. Se la prima sintesi passiva costituisce un'«estetica», è giusto definire la seconda come l'equivalente di un'«analitica». Se la prima sintesi passiva è quella del presente, la seconda è la sintesi del passato. Se la prima si serve della ripetizione per sottrarne una differenza, la seconda sintesi passiva comprende la differenza in seno alla ripetizione; difatti le due figure della differenza, il traslato e il travestito, lo spostamento che investe simbolicamente l'oggetto virtuale, e i mascheramenti che investono immaginariamente gli oggetti reali in cui esso s'incorpora, sono divenuti gli elementi della stessa ripetizione. Questo spiega perché Freud prova un certo imbarazzo nel distribuire la differenza e la ripetizione dal punto di vista dell'Eros, nella misura in cui egli conserva l'opposizione di questi due fattori, e comprende la ripetizione sotto il modello materiale della differenza annullata, mentre definisce l'Eros mediante l'introduzione o anche la produzione di nuove differenze¹⁹. Ma in realtà, la forza di ripetizione di Eros deriva direttamente da una potenza della differenza, che Eros trae da Mnemosine, e che tocca gli oggetti virtuali come altrettanti frammenti di un passato puro. Non l'amnesia, quanto piuttosto una ipermnesia, come già Janet aveva sotto certi aspetti intuito, spiega il ruolo della ripetizione erotica e il suo modo di

combinarsi con la differenza. Il «mai visto» che caratterizza un oggetto sempre spostato e mascherato affonda nel «già visto», come carattere del passato puro in generale da cui l'oggetto è estratto. Non si sa *quando* lo si è visto né *dove*, conforme alla natura oggettiva del problematico; e al limite solo l'insolito, lo straniero, è familiare, soltanto la differenza si ripete.

È vero che la sintesi di Eros e Mnemosine accusa ancora un'ambiguità. Difatti la serie del reale (o dei presenti che passano nel reale) e la serie del virtuale (o di un passato che differisce per natura da ogni presente) formano due linee circolari divergenti, due cerchi o anche due archi di uno stesso cerchio, in rapporto alla prima sintesi passiva di Habitus. Ma in rapporto all'oggetto = x preso come limite immanente della serie dei virtuali, e come principio della seconda sintesi passiva, sono i presenti successivi della realtà a formare ora serie coesistenti, cerchi o anche archi di uno stesso cerchio. È inevitabile che i due riferimenti si confondano, e che il passato puro ricada così nello stato di un antico presente, foss'anche mitico, ricostituendo l'illusione che si supponeva dovesse denunciare, risuscitando l'illusione di un originario e di un derivato, di un'identità nell'origine e di una somiglianza nel derivato. Inoltre, Eros si vive a sua volta come ciclo, o come elemento di un ciclo, di cui l'altro elemento opposto non può essere se non Thanatos al fondo della memoria, combinandosi entrambi come amore e odio, costruzione e distruzione, attrazione e repulsione: costante ambiguità del fondamento di rappresentarsi nel cerchio che pure impone a ciò che fonda, di rientrare come elemento nel circuito della rappresentazione che di diritto determina.

Il carattere essenzialmente perduto degli oggetti virtuali, e quello essenzialmente mascherato degli oggetti reali, costituiscono la motivazione più piena del narcisismo. Ma allorché la libido si riflette o rifluisce sull'io, e quando l'io passivo diviene interamente narcisistico, ciò accade interiorizzando la differenza tra le due linee, e nella misura in cui esso si sperimenta come ininterrottamente spostato nell'una, costantemente mascherato nell'altra.

L'io narcisistico è inseparabile non soltanto da una ferita costitutiva, ma dai mascheramenti e spostamenti che intessendosi da un'estremità all'altra costituiscono il suo modificarsi. Maschera per altre maschere, travestito sotto altri travestimenti, l'io non si distingue dai propri buffoni, e cammina zoppicando su una gamba verde e una gamba rossa. Tuttavia, non si sottolineerà mai abbastanza l'importanza della riorganizzazione che si produce a tale livello, in opposizione con lo stadio precedente della seconda sintesi. Difatti, mentre l'io passivo diventa narcisistico, l'attività deve essere *pensata*, e non può esserlo se non come l'affezione, la modificazione stessa che

l'io narcisistico *prova* passivamente per propria parte, rinviando perciò alla forma di un Io che si esercita su di lui come un «Altro». Questo io attivo, eppure incrinato, non costituisce soltanto la base del super-io, ma è il correlato dell'io narcisistico, passivo e ferito, in un insieme complesso da Paul Ricoeur definito felicemente un «cogito fallito»²⁰. Invero non si dà altro cogito se non fallito, né altro soggetto se non larvale. Si è visto prima che l'incrinatura dell'io era soltanto il tempo come forma vuota e pura, liberata dai suoi contenuti. Il fatto è che l'io narcisistico appare sì nel tempo, ma non costituisce affatto un contenuto temporale, in quanto la libido narcisistica, il riflusso della libido sull'io, fa astrazione da ogni contenuto. L'io narcisistico è piuttosto il fenomeno che corrisponde alla forma del tempo vuoto senza colmarla, il fenomeno spaziale di questa forma in generale (ed è questo fenomeno di spazio a presentarsi in maniera differente, nella castrazione nevrotica e nella frantumazione psicotica). La forma del tempo nell'io determina un ordine, un insieme e una serie. L'ordine formale statico del prima, del durante e del dopo segna nel tempo la divisione dell'io narcisistico o le condizioni della sua contemplazione. L'insieme del tempo si raccoglie nell'immagine dell'azione formidabile, così come è a un tempo presentata, interdetta e predetta dal super-io: l'azione = x. La serie del tempo designa il confronto dell'io narcisistico diviso con l'insieme del tempo o con l'immagine dell'azione. L'io narcisistico ripete una prima volta, sul modo del prima o della mancanza, sul modo dell'*Es* (l'azione è troppo grande per me); una seconda, sul modo di un divenire - uguale infinito proprio dell'*io ideale*; e una terza volta, su un modo del dopo che realizza la predizione del *super-io* (l'*es* e l'*io*, la condizione e l'agente saranno a loro volta annientati). Poiché la stessa legge pratica non significa altro se non la forma del tempo vuoto.

Quando l'io narcisistico prende il posto degli oggetti virtuali e reali, e assume su di sé lo spostamento degli uni come il mascheramento degli altri, non sostituisce un contenuto del tempo con un altro, anzi ci introduce nella terza sintesi. Si direbbe che il tempo ha abbandonato ogni contenuto mnemoniale possibile, e spezzato così il circolo in cui Eros lo determinava. Il tempo si è srotolato, raddrizzato, ha assunto l'ultima figura del labirinto, il labirinto in linea retta che è, come scrive Borges, «invisibile, incessante». Il tempo vuoto fuori dai suoi cardini, col suo ordine formale e statico rigoroso, il suo insieme schiacciante, la sua serie irreversibile, è per l'appunto l'istinto di morte. L'istinto di morte non entra in un ciclo con Eros, non ne è affatto complementare o antagonista, e non ne è in alcun modo simmetrico, ma rende conto di un ben diverso sistema. Alla correlazione di Eros e Mnemosine, si sostituisce la correlazione di un io narcisistico senza memoria, massimamente amnesico, e di un istinto

di morte senza amore, desessualizzato. L'io narcisistico non ha ormai che un corpo morto, ha perduto il corpo insieme con gli oggetti: attraverso l'istinto di morte si riflette nell'io ideale, e presagisce la sua fine nel super-io, come in due parti dell'io incrinato. Questo rapporto dell'io narcisistico e dell'istinto di morte, è lo stesso che Freud sottolinea così profondamente, quando afferma che la libido non rifluisce sull'io senza *desessualizzarsi*, senza formare un'energia neutra *spostabile*, capace essenzialmente di porsi al servizio di Thanatos²¹. Ma perché Freud pone così l'istinto di morte come preesistente a tale energia desessualizzata, indipendente da essa in linea di principio? Senza dubbio per due ragioni, di cui l'una rimanda alla persistenza del modello dualistico e conflittuale che ispira tutta la teoria delle pulsioni, l'altra, al modello materiale che presiede alla teoria della ripetizione. Questo spiega perché Freud ora insiste sulla differenza di natura tra Eros e Thanatos, per cui Thanatos deve essere qualificato per se stesso in opposizione a Eros; ora su una differenza di ritmo o di ampiezza, come se Thanatos raggiungesse lo stato della materia inanimata, e s'identificasse così con quella potenza di ripetizione bruta e nuda, che le differenze vitali procedenti da Eros hanno soltanto il compito di ricoprire o contrastare. Ma in ogni modo la morte, determinata come ritorno qualitativo e quantitativo del vivente alla materia inanimata, è suscettibile solo di una definizione estrinseca, scientifica e oggettiva; e Freud rifiuta stranamente ogni altra dimensione della morte, ogni prototipo o ogni presentazione della morte nell'inconscio, benché poi ammetta l'esistenza di tali prototipi per la nascita e la castrazione²². Ora, la riduzione della morte alla determinazione oggettiva della materia manifesta il pregiudizio secondo il quale la ripetizione deve trovare il suo principio ultimo in un modello materiale indifferenziato, al di là degli spostamenti e mascheramenti di una differenza seconda o opposta. Ma in verità la struttura dell'inconscio non è conflittuale, opposizionale o di contraddizione, ma interrogativa e problematizzante. Né la ripetizione è potenza bruta e nuda, al di là degli spostamenti che verrebbero ad investirla secondariamente come altrettante varianti, ma s'intesse invece nel mascheramento e nello spostamento intesi come elementi costitutivi a cui non preesiste. La morte non appare nel modello oggettivo di una materia indifferente inanimata, alla quale «tornerebbe» il vivente, ma è presente nel vivente, come esperienza soggettiva e differenziata fornita di un prototipo. Essa non consiste in uno stato di materia, corrisponde invece a una pura forma che abbia abiurato qualunque materia, alla forma vuota del tempo. (Ed è assolutamente la stessa cosa, vale a dire una maniera di riempire il tempo, tanto subordinare la ripetizione all'identità estrinseca di una materia morta, quanto subordinarla all'identità intrinseca di un'anima

immortale.) Il fatto è che la morte non si riduce alla negazione, né al negativo di opposizione né al negativo di limitazione. Né la limitazione della vita mortale attraverso la materia, né l'opposizione di una vita immortale con la materia, danno alla morte il suo prototipo. La morte è piuttosto la forma ultima del problematico, la fonte dei problemi e delle domande, il segno della loro permanenza al di là di ogni risposta, il Dove e Quando? che designa il (non)-essere in cui si alimenta ogni affermazione.

Blanchot scrive giustamente che la morte ha due aspetti, l'uno, personale, che concerne l'io, l'ego, e che posso affrontare lottando o raggiungere entro un limite, o comunque incontrare in un presente che tutto fa passare; l'altro, stranamente impersonale, senza rapporto con «l'ego», né presente né passato, ma sempre a venire, fonte di un'avventura molteplice incessante in una domanda che persiste giacché: «... il fatto di morire include un rovesciamento radicale, per cui la morte che era la forma estrema del mio potere non diventa soltanto ciò che mi destituisce gettandomi fuori dal mio potere di cominciare e persino di finire, ma diventa ciò che è senza relazione con me, senza potere su di me, ciò che è sciolto da ogni possibilità, l'irrealtà dell'infinito. E non posso rappresentarmi questo rovesciamento, non posso nemmeno concepirlo come definitivo, perché non è il passaggio irreversibile al di là del quale non ci sarebbe ritorno, ma è ciò che non si compie, l'interminabile e l'incessante... Tempo senza presente col quale non ho rapporto, verso il quale non posso proiettarmi, poiché in (esso) *io* non muoio, io sono destituito del potere di morire, in (esso) *si* muore, non si cessa e non si finisce mai di morire... non il termine, ma l'interminabile, non la morte propria, ma la morte qualunque, non la morte vera, ma, come dice Kafka, il sogghigno del suo errore capitale»²³. Confrontando questi due aspetti, appare chiaro che anche il suicidio non li rende adeguati e non li fa coincidere. Ora, il primo significa la scomparsa personale della persona, l'annullamento *della* differenza rappresentata dall'io e dall'ego: differenza che era soltanto per morire, e la cui scomparsa può essere oggettivamente rappresentata in un ritorno alla materia inanimata, come calcolata in una sorta di entropia. Nonostante le apparenze, questa morte viene sempre dal di fuori, nel momento stesso in cui costituisce la possibilità più personale, e dal passato, nel momento stesso in cui è più presente. Ma l'altro, l'altro volto, l'altro aspetto, designa lo stato delle differenze libere mentre non sono più sottoposte alla forma che davano loro un *lo*, un *Ego*, mentre si sviluppano in una figura che esclude la *mia* propria coerenza alla stessa stregua di quella di un'identità qualsiasi. C'è sempre un «*si muore*» più profondo delirio muoio», e non ci sono che gli dei a morire senza posa e in molteplici modi, come se sorgessero mondi in

cui l'individuale non è più imprigionato nella forma personale dell'io e dell'Ego, né il singolare, imprigionato nei limiti dell'individuo, insomma il molteplice insubordinato, che non si «riconosce» nel primo aspetto. Al primo aspetto tuttavia rimanda tutta la concezione freudiana, ma proprio per questo essa trascura l'istinto di morte, e l'esperienza o il prototipo corrispondenti.

Non si vede dunque alcuna ragione per supporre un istinto di morte che si distingua da Eros, mediante una differenza di natura tra le due forze, o mediante una differenza di ritmo o di ampiezza tra due movimenti. In entrambi i casi, la differenza sarebbe già data, e Thanatos indipendente. A nostro avviso, al contrario, Thanatos si confonde interamente con la desessualizzazione di Eros, con la formazione di quella energia neutra e spostabile di cui parla Freud. Quest'ultima non passa al servizio di Thanatos, ma lo costituisce: tra Eros e Thanatos non c'è una differenza analitica, vale a dire già data, in una stessa «sintesi» che li riunisca entrambi o li avvicini. Non che la differenza sia meno grande, anzi è più grande, in quanto sintetica, proprio perché Thanatos significa una sintesi del tempo ben diversa da Eros, tanto più esclusiva in quanto è prelevata su di lui, costruita sulle sue rovine. Nello stesso tempo Eros rifluisce sull'io; l'io assume su di sé i travestimenti e gli spostamenti che caratterizzavano gli oggetti, per farne la propria affezione mortale; la libido perde ogni contenuto mnemonico, e il Tempo la sua figura circolare, per assumere una forma retta inesorabile; l'istinto di morte infine appare, identico a questa forma pura, energia desessualizzata *della* libido narcisistica. La complementarità della libido narcisistica e dell'istinto di morte definisce la terza sintesi, così come Eros e Mnemosine definivano la seconda. E allorché Freud dice che a questa energia desessualizzata, correlativa alla libido divenuta narcisistica, va forse ricollegato il processo in generale di *pensare*, dobbiamo intendere che, contrariamente al vecchio dilemma, non si tratta più di sapere se il pensiero è innato o acquisito. Né innato, né acquisito, il pensiero è genitale, *vale a dire* desessualizzato, prelevato in quel riflusso che ci apre al tempo vuoto. «Sono un genitale innato», diceva Artaud, volendo dire altresì un «acquisito desessualizzato», per indicare la genesi del pensiero in un lo sempre incrinato. Non c'è ragione di acquisire il pensiero, né di esercitarlo come un'innatezza, ma di generare l'atto di pensare nel pensiero stesso, forse sotto l'effetto di una violenza che fa rifluire la libido sull'io narcisistico, e parallelamente estrarre Thanatos da Eros, astrarre il tempo da ogni contenuto per liberarne la forma pura. Dunque un'esperienza della morte corrisponde a questa terza sintesi.

Freud attribuisce all'inconscio tre grandi lacune: il No, la Morte e il Tempo. E tuttavia nell'inconscio non c'è che il tempo, la morte e il no.

Forse che questo significa soltanto che essi sono agiti senza essere rappresentati? Più propriamente l'inconscio ignora il no perché vive del (non) essere dei problemi e delle domande, ma non del non-essere del negativo che «tocca» soltanto la coscienza e le sue rappresentazioni. Ignora la morte perché ogni rappresentazione della morte concerne l'aspetto inadeguato, mentre l'inconscio coglie il rovescio, scopre l'altro volto. Ignora il tempo perché non è mai subordinato ai contenuti empirici di un presente che passa nella rappresentazione, ma opera le sintesi passive di un tempo originario. *È a queste tre sintesi come costitutive dell'inconscio che bisogna tornare.* Esse corrispondono alle figure della ripetizione, così come appaiono nell'opera di un grande romanziere: il laccio, la funicella sempre rinnovata, la macchia sul muro, sempre spostata, la gomma, sempre cancellata. La ripetizione-laccio, la ripetizione-macchia, la ripetizione-gomma costituiscono i tre al di là del principio del piacere. La prima sintesi esprime la fondazione del tempo su un presente vivente, fondazione che dà al piacere il suo valore di principio empirico in generale, a cui è sottoposto il contenuto della vita psichica nell'Es. La seconda sintesi esprime il fondamento del tempo attraverso un passato puro, il fondamento che condiziona l'applicazione del principio di piacere ai contenuti dell'io. Ma la terza sintesi designa il senza-fondo in cui ci precipita lo stesso fondamento: Thanatos viene qui scoperto come il senza-fondo al di là del fondamento di Eros e della fondazione di Habitus, e inoltre presenta col principio di piacere un tipo di rapporto sconcertante, che si esprime spesso nei paradossi insondabili di un piacere legato al dolore (ma in realtà si tratta di ben altro: si tratta della desessualizzazione in questa terza sintesi, in quanto essa inibisce l'applicazione del principio di piacere come idea direttrice e pregiudiziale, per procedere poi a una risessualizzazione in cui il piacere non tocca ormai se non un pensiero puro e freddo, apatico e gelido, come si vede nel caso del sadismo e del masochismo). In un certo senso la terza sintesi riunisce tutte le dimensioni del tempo, passato, presente, avvenire, e li fa muovere ora nella pura forma. In un altro senso, essa determina la loro riorganizzazione, poiché il passato è respinto verso l'Es come la condizione per difetto in funzione di un insieme del tempo, e il presente si trova definito dalla metamorfosi dell'agente nell'io ideale. In altro senso ancora, l'ultima sintesi concerne solo l'avvenire, in quanto essa annuncia nel super-io la distruzione dell'Es e dell'io, del passato come del presente, della condizione come dell'agente. A questo punto estremo la linea retta del tempo riforma un circolo, ma particolarmente tortuoso, o l'istinto di morte rivela una verità incondizionata nel suo «altro» volto: appunto l'eterno ritorno in quanto quest'ultimo non fa tutto ritornare, ma viceversa «investe» un mondo che si è sbarazzato del difetto della

condizione e dell'uguaglianza dell'agente per affermare soltanto l'eccessivo e il disuguale, l'interminabile e l'incessante, l'informale come prodotto della formalità più estrema. Così finisce la storia del tempo, e spetta al tempo disfare il proprio cerchio psichico o naturale, troppo ben centrato, e formare una linea retta, ma che, trascinata dalla propria lunghezza, riformi un cerchio eternamente decentrato.

L'eterno ritorno è potenza di affermare, e afferma tutto del molteplice, tutto del differente, tutto del caso, *tranne* ciò che li subordina all'Uno, allo Stesso, alla necessità, *tranne* l'Uno, lo Stesso e il Necessario. Dell'Uno, si dice che si è subordinato il molteplice una volta per tutte. E non è questo il volto della morte? Ma non è l'altro volto a far morire una per tutte, a sua volta, tutto ciò che opera una volta per tutte? Se l'eterno ritorno è in rapporto essenziale con la morte, ciò accade perché promuove e implica «una volta per tutte» la morte di ciò che è uno. Se è in rapporto essenziale con l'avvenire, ciò accade perché l'avvenire è lo spiegamento e l'esplicazione del molteplice, del differente e del fortuito in sé e «per tutte le volte». La ripetizione nell'eterno ritorno esclude due determinazioni: lo Stesso o l'identità di un concetto subordinante, e il negativo della condizione che riferirebbe il ripetuto allo Stesso e assicurerebbe la subordinazione. La ripetizione dell'eterno ritorno esclude nello stesso tempo il divenire-uguale o il divenire-simile al concetto, e la condizione per difetto di un tale divenire. Viceversa essa concerne sistemi eccessivi che legano il differente al differente, il molteplice al molteplice, il fortuito al fortuito, in un insieme di affermazioni sempre coestensive alle domande poste e alle decisioni prese. Si dice che l'uomo non sa *giocare* : il fatto è che egli, anche quando si dà una combinazione o una molteplicità, concepisce le proprie affermazioni come destinate a limitarlo, le sue decisioni, come destinate a scongiurarne l'effetto, le sue riproduzioni, come destinate a far ritornare lo stesso sotto un'ipotesi di vincita. È appunto un cattivo gioco quello in cui si rischia di perdere quanto di vincere, poiché non vi si afferma *tutto* il caso: il carattere prestabilito della regola che fraziona ha come correlato la condizione per difetto nel giocatore, che ignora quale frammento uscirà. Il sistema dell'avvenire, invece, va denominato gioco divino, in quanto la regola non preesiste, e il gioco verte già sulle proprie regole, e il bambino-giocatore non può che vincere, l'intera sorte essendo affermata ogni volta e per tutte le volte. Quindi anziché restrittive o limitative, le affermazioni sono coestensive alle domande poste e alle decisioni da cui promanano: un tal gioco comporta la ripetizione del colpo necessariamente vincente, in quanto è tale solo a forza di abbracciare tutte le combinazioni e le regole possibili nel sistema del proprio ritorno. In questo gioco della differenza e della ripetizione, regolato dall'istinto di morte, nessuno è

andato più lontano di uno scrittore così straordinario come Borges: «Se la lotteria è un'intensificazione del caso, una periodica infusione del caos nel cosmo, non converrebbe fare intervenire il caso in tutto le fasi del gioco, e non in una sola? Non è ridicolo che il caso detti la morte di qualcuno e che le circostanze di questa morte — pubblica o segreta, immediata o ritardata d'un secolo — non siano anch'esse soggette al caso?... In realtà, *il numero dei sorteggi è infinito*. Nessuna decisione è finale, tutte si ramificano in altre. Gli ignoranti suppongono che infiniti sorteggi richiedano un tempo infinito; basta, in realtà, che il tempo sia infinitamente divisibile... In tutte le opere narrative, ogni volta che s'è di fronte a diverse alternative, ci si decide per una e si eliminano le altre; in quella del quasi inestricabile Ts'ui Pên, ci si decide, simultaneamente, per tutte. Si *creano* così, diversi futuri, diversi tempi, che a loro volta proliferano e si biforcano. Di qui le contraddizioni del romanzo. Fang, diciamo, ha un segreto; uno sconosciuto batte alla sua porta. Fang decide di ucciderlo. Naturalmente, vi sono vari scioglimenti: Fang può uccidere l'intruso, l'intruso può uccidere Fang, entrambi possono salvarsi, entrambi possono restare uccisi, eccetera. Nell'opera di Ts'ui Pên, questi scioglimenti vi sono tutti; e ognuno è il punto di partenza di altre biforcazioni²⁴.

Quali sono questi sistemi «investiti» dall'eterno ritorno? Si considerino le due proposizioni: solo ciò che somiglia differisce; e solo le differenze si somigliano²⁵.

La prima formula pone la somiglianza come condizione della differenza, senza dubbio esige anche la possibilità di un concetto identico per le due cose che differiscono a condizione di somigliarsi, implica ancora un'analogia del rapporto di ogni cosa con questo concetto, e comporta infine la riduzione della differenza a un'opposizione determinata da questi tre momenti. Secondo l'altra formula, invece, la somiglianza, e anche l'identità, l'analogia, l'opposizione non possono più essere considerate se non come gli effetti, i prodotti di una differenza prima o di un sistema primo di differenze. Stando a questa seconda formula, la differenza deve riferire immediatamente gli uni agli altri i termini che differiscono, e, secondo l'intuizione ontologica di Heidegger, la differenza deve essere in se stessa articolazione e legame, che riferisca il differente al differente, senza alcuna mediazione con l'identico o il simile, l'analogo o l'opposto. Occorre una differenziazione della differenza, un in-sé come un *differenziante*, un *Sich-unterscheidende*, attraverso cui il differente si trovi nello stesso tempo riunito, anziché essere rappresentato sotto la condizione di una somiglianza, di un'identità, di un'analogia, di un'opposizione preliminari. Quanto poi a tali istanze, cessando di essere condizioni, esse non sono altro che effetti della differenza prima

e della sua differenziazione, effetti di insieme o di superficie che caratterizzano il mondo snaturato della rappresentazione, e esprimono il modo con cui l'in-sé della differenza si nasconde a sua volta suscitando ciò che lo ricopre. Dobbiamo chiederci se le due formule sono semplicemente due modi di parlare che non mutano gran che, o se si applicano a sistemi completamente differenti, oppure se applicandosi agli stessi sistemi (e al limite al sistema del mondo), non significano due interpretazioni incompatibili e di valore disuguale, di cui l'una sia in grado di mutare tutto.

Nelle stesse condizioni si cela l'in-sé della differenza, e la differenza cade nelle categorie della rappresentazione. In quali altre condizioni la differenza sviluppa questo in-sé come differenziante, e riunisce il differente al di là di ogni rappresentazione possibile? Il primo carattere sembra essere l'organizzazione in serie. Occorre che un sistema si costituisca sulla base di due o più serie, essendo ciascuna serie definita dalle differenze tra i termini che la compongono. Se si suppone che le serie entrino in comunicazione sotto l'azione di una forza qualsiasi, ne segue che questa comunicazione riferisca differenze ad altre differenze, o costituisca nel sistema differenze di differenze: queste differenze di secondo grado svolgono la funzione di «differenziante», vale a dire riferiscono le une alle altre le differenze di primo grado. Tale stato di cose si esprime adeguatamente in taluni concetti fisici: *accoppiamento* tra serie eterogenee, da cui deriva una *risonanza interna* nel sistema e un *movimento forzato* la cui ampiezza va al di là delle serie di base. È possibile determinare la natura di questi elementi che valgono sia per la loro differenza in una serie di cui fanno parte, e sia per la loro differenza di differenza, da una serie all'altra: essi sono delle intensità, in quanto è proprio dell'intensità essere costituita da una differenza che rimanda a sua volta ad altre differenze (E-E' in cui E rimanda a *e-e'*, ed *e* a *E-E'...*). La natura intensiva dei sistemi considerati non deve indurci a un giudizio prematuro circa la loro qualificazione: meccanica, fisica, biologica, psichica, sociale, estetica, filosofica, e così via. Ogni tipo di sistema ha indubbiamente le proprie condizioni particolari, ma che si conformano ai caratteri precedenti, pur conferendo loro una struttura in ciascun caso appropriata: per esempio, le parole sono vere e proprie intensità in certi sistemi estetici, e anche i concetti sono intensità dal punto di vista del sistema filosofico. Secondo il famoso *Entwurf* freudiano del 1895, si può notare che la vita biopsichica si presenta sotto la forma di un campo intensivo in cui si distribuiscono differenze determinabili come eccitazioni, e differenze di differenze, determinabili come facilitazioni. Ma soprattutto, le sintesi della Psiche incarnano per parte loro le tre dimensioni dei sistemi in generale. Difatti il legame psichico (Habitus) opera un accoppiamento di serie di eccitazioni; Eros designa

lo stato specifico di risonanza interna che ne deriva; l'istinto di morte si confonde con il movimento forzato la cui ampiezza psichica supera le stesse serie risonanti (dove la differenza di ampiezza tra l'istinto di morte e l'Eros risonante).

Quando la comunicazione viene stabilita tra serie eterogenee, nel sistema si ha ogni sorta di conseguenze. Qualcosa «passa» tra i margini; esplodono avvenimenti, balenano fenomeni, del tipo lampo o folgore. Saturano il sistema dinamismi spazio-temporali, esprimendo a un tempo la risonanza delle serie accoppiate e l'ampiezza del movimento forzato che li trascende. Soggetti popolano il sistema, soggetti sia larvali che io passivi: io passivi, perché si confondono con la contemplazione degli accoppiamenti e delle risonanze; soggetti larvali perché sono il supporto o l'oggetto dei dinamismi. In effetti, nella sua partecipazione necessaria al movimento forzato, un puro dinamismo spazio-temporale non può essere provato se non al culmine del vivente, in condizioni fuori delle quali esso comporterebbe la morte di ogni soggetto ben costituito, provvisto d'indipendenza e di attività. L'embriologia, infatti, insegna che ci sono movimenti vitali sistematici, modificazioni, torsioni, che solo l'embrione può sopportare, mentre l'adulto ne uscirebbe dilaniato. Esistono movimenti di cui non si può essere che i pazienti, ma il paziente a sua volta può essere solo una larva. L'evoluzione non avviene all'aperto, e solo evolve ciò che è involuto. L'incubo è forse un dinamismo psichico che né l'uomo desto, né il sognatore potrebbero sopportare, ma solo chi dorme di un sonno profondo, di un sonno senza sogno. Non è in questo senso certo che il pensiero, in quanto costituisce il dinamismo proprio del sistema filosofico, possa essere riferito, come nel cogito cartesiano, a un soggetto sostanziale compiuto, ben costituito: il pensiero appartiene piuttosto a quei movimenti terribili che possono essere sopportati solo nelle condizioni di un soggetto larvale. Il sistema non comporta se non soggetti siffatti, poiché solo essi possono compiere il movimento forzato, divenendo i pazienti dei dinamismi che li esprimono. Persino il filosofo è il soggetto larvale del proprio sistema. Ecco dunque che il sistema non si definisce soltanto attraverso le serie eterogenee che lo fasciano, né attraverso l'accoppiamento, la risonanza e il movimento forzato che ne costituiscono le dimensioni, ma anche attraverso i soggetti che lo popolano e i dinamismi che lo saturano, e infine attraverso le qualità e i campi che si sviluppano a partire da tali dinamismi.

La difficoltà maggiore è tuttavia se sia proprio la differenza a riferire il differente al differente in questi sistemi intensivi, se sia la differenza di differenza a riferire la differenza a se stessa senz'altra mediazione. Quando parliamo di messa in comunicazione di serie eterogenee, di accoppiamento e di risonanza, lo facciamo a condizione

di un minimo di somiglianza tra le serie, e di un'identità nell'agente che opera la comunicazione? Un'eccessiva differenza tra le serie non renderebbe ogni operazione impossibile? Non si è condannati a ritrovare un punto singolare in cui la differenza non si lascia pensare se non in virtù di una somiglianza delle cose che differiscono e di un'identità di un terzo? Qui bisogna fare la massima attenzione al ruolo rispettivo della differenza, della somiglianza e dell'identità. E innanzitutto qual è l'agente, la forza che assicura la comunicazione? La folgore scoppia tra intensità differenti, ma è preceduta da un *triste precursore*, invisibile, insensibile, che ne determina in anticipo il cammino capovolto, come incavato. Parimenti, ogni sistema contiene il suo triste precursore che assicura la comunicazione delle serie da collegare. Vedremo che, secondo la varietà dei sistemi, questo ruolo viene svolto da determinazioni molto diverse. Ma si tratta di sapere comunque come il precursore esercita questo ruolo. Non v'è dubbio che c'è un'identità del precursore, è una somiglianza delle serie che egli mette in comunicazione. Ma questo «esserci» resta perfettamente indeterminato.

L'identità e la somiglianza sono qui condizioni, o viceversa effetti di funzionamento del triste precursore che proietterebbe necessariamente su di sé l'illusione di un'identità fittizia, e sulle serie che mette insieme l'illusione di una somiglianza retrospettiva? Identità e somiglianza non sarebbero allora altro che illusioni inevitabili, cioè concetti della riflessione che renderebbero conto della nostra abitudine radicata di pensare la differenza a partire dalle categorie della rappresentazione, ma questo perché l'invisibile precursore si celerebbe insieme col suo funzionamento, e celerebbe nello stesso tempo l'in-sé come la vera natura della differenza. Date due serie eterogenee, due serie di differenze, il precursore agisce come il differenziante di tali differenze. E così le mette in rapporto immediatamente, grazie alla propria potenza: egli è l'in-sé della differenza o il «differentemente differente», cioè la differenza al grado secondo, la differenza da sé che riferisce il differente al differente per sé. Poiché il cammino che traccia è invisibile, e non diventerà visibile se non capovolto, in quanto ricoperto e percorso dai fenomeni da lui indotti nel sistema, non avrà altro posto che quello in cui «manca», altra identità che quella a cui «manca»: per l'appunto è l'oggetto = x quello che «manca al suo posto» come alla propria identità. Cosicché l'identità logica che la riflessione gli attribuisce, e la somiglianza fisica che la riflessione attribuisce alle serie che egli riunisce, esprimono soltanto l'effetto statistico del suo funzionamento sull'insieme del sistema, cioè il modo con cui si sottrae ai propri effetti, in quanto *si sposta* costantemente in sé e *si maschera* di continuo nelle serie. Così non è possibile considerare che l'identità di una terza parte e la

somiglianza delle parti siano una condizione per l'essere e il pensiero della differenza, ma soltanto una condizione per la sua rappresentazione, la quale esprime uno snaturamento dell'essere e del pensiero, come un effetto ottico che venga a turbare il vero statuto della condizione così come è in sé.

Chiamiamo *dispar* il triste precursore, la differenza in sé, al secondo grado, che pone in rapporto le stesse serie eterogenee o disperate. In ogni caso il suo spazio di spostamento e il suo processo di mascheramento determinano una grandezza relativa delle differenze poste in rapporto. È ben noto che in taluni casi (in taluni sistemi), la differenza delle differenze poste in gioco può essere «massima», mentre in altri sistemi, deve essere «minima»²⁶. Ma sarebbe errato vedere, in questo secondo caso, l'espressione pura di un'esigenza preliminare di somiglianza, che non farebbe che allentarsi nel primo caso estendendosi sul metro del mondo. Si insiste per esempio sulla necessità che le serie disperate siano *quasi simili*, che le frequenze siano *vicine* (w vicino a wo), insomma che la differenza sia *piccola*. Ma invero non si dà differenza che non sia «piccola», anche alla scala del mondo, se si presuppone l'identità dell'agente che pone in comunicazione i differenti. Il piccolo e il grande, come si è visto, si applicano assai malamente alla differenza in quanto essi la giudicano secondo i criteri dello Stesso e del simile. Se si riferisce la differenza al differenziante, se ci si guarda dall'attribuire al differenziante un'identità che non ha e non può avere, la differenza sarà detta piccola o grande secondo le sue possibilità di frazionamento, cioè secondo lo spostamento e il mascheramento del differenziante, ma in nessun caso si potrà pretendere che una piccola differenza renda conto di una condizione stretta di somiglianza, e tanto meno che una grande attesti la persistenza di una somiglianza semplicemente allentata. La somiglianza è comunque un effetto, un prodotto di funzionamento, un risultato esterno, un'illusione che sorge non appena l'agente si arroga un'identità di cui manca. È quindi irrilevante che la differenza sia piccola o grande, e in ultima analisi sempre piccola in rapporto a una somiglianza più vasta, mentre è importante per l'in-sé che, piccola o grande, la differenza sia interna. Ci sono sistemi a grande somiglianza esterna e a piccola differenza interna. Ma è possibile anche il contrario, cioè sistemi a piccola somiglianza esterna e a grande differenza interna. Ciò che tuttavia è impossibile, è il contraddittorio, in quanto la somiglianza è sempre all'esterno, e la differenza, piccola o grande, forma il nucleo del sistema.

Si prendano taluni esempi tratti da sistemi letterari molto diversi. Nell'opera di Raymond Roussel, ove ci troviamo di fronte a serie verbali, il ruolo del precursore è sostenuto da un omonimo quasi omonimo (*billard-pillard*)²⁷, ma il triste precursore è tanto meno

visibile e sensibile in quanto una delle due serie, all'occorrenza, resta celata. Strane storie colmeranno la differenza tra le due serie, in modo da indurre un effetto di somiglianza e d'identità esterne. Ora, il precursore non agisce affatto con la propria identità, fosse anche un'identità nominale o omonimica, come ben si vede nel quasi omonimo che non funziona se non confondendosi interamente con il carattere differenziale di due parole (*b* e *p*). Parimenti l'omonimo non appare qui come l'identità nominale di un significante, ma come il differenziante di significati distinti, che produce secondariamente un effetto di somiglianza dei significati, come un effetto d'identità nel significante. Così non basta dire che il sistema si fonda su una certa determinazione negativa, e cioè sul difetto delle parole in rapporto alle cose, e questo perché una parola è condannata a designare più cose, ma è la stessa illusione che ci fa pensare la differenza a partire da una somiglianza e da un'identità supposte precedenti, e che la fa apparire negativa. In verità, non con la sua povertà di vocabolario, ma con la sua eccessiva ricchezza, con la sua potenza sintattica e semantica più positiva, il linguaggio inventa la forma in cui ricopre il ruolo del triste precursore, vale a dire in cui, parlando di cose differenti, differenzia le differenze riferendole immediatamente le une alle altre, in serie che egli fa risuonare. Questo spiega perché, come si è visto, la ripetizione delle parole non si spiega più negativamente, non può essere rappresentata come una ripetizione nuda, senza differenza. Naturalmente l'opera di Joyce si richiama a tutt'altri procedimenti. Ma si tratta sempre di mettere insieme un massimo di serie disparate (al limite, tutte le serie divergenti costitutive del cosmo), facendo funzionare dei tristi precursori linguistici (qui parole esoteriche, parole polisemiche), che non si fondano su alcuna identità precedente, che non sono soprattutto «identificabili» in linea di principio, ma inducono un massimo di somiglianza e d'identità nell'insieme del sistema, e come risultato del processo di differenziazione della differenza in sé (cfr. la lettera cosmica di *Finnegan's Wake*). Quanto accade nel sistema tra serie risonanti, sotto l'azione del triste precursore, prende il nome di «epifania». L'estensione cosmica fa tutt'uno con l'ampiezza di un movimento forzato, che spazza via e va oltre le serie: istinto di morte in ultima istanza, «no» di Stephen che non è il non-essere del negativo, ma il (non)-essere di una domanda persistente, a cui corrisponde senza rispondervi il Sì cosmico di Mrs. Bloom, in quanto solo lo occupa e lo riempie adeguatamente²⁸.

Il problema di sapere se l'esperienza psichica è strutturata come un linguaggio, o anche se il mondo fisico è assimilabile a un libro, dipende dalla natura dei tristi precursori. Un precursore linguistico, una parola esoterica, non ha di per sé un'identità, sia pure nominale,

così come i suoi significati non hanno una somiglianza, magari infinitamente diluita; non è soltanto una parola complessa o una semplice congiunzione di parole, ma una parola sulle parole, che si confonde interamente col «differenziante» delle parole di primo grado, e col «dissomigliante» dei loro significati. Così essa non ha valore se non nella misura in cui pretende, non di dire qualcosa, ma di dire il *sensu* di ciò che dice. Ora la legge del linguaggio così come si esercita nella rappresentazione esclude questa possibilità; il *sensu* di una parola non può essere detto se non da un'altra parola che assume la prima come oggetto. Ne deriva la situazione paradossale di un precursore linguistico che appartiene a una sorta di metalinguaggio, e in quanto non può incarnarsi se non in una parola priva di *sensu* dal punto di vista delle serie di rappresentazioni verbali di primo grado, è per così dire, il *refrain*. Questa duplice condizione della parola esoterica, che dice il proprio *sensu*, ma non lo dice senza rappresentarsi e rappresentarlo come non-*sensu*, esprime chiaramente il perpetuo spostamento del *sensu* e il suo mascheramento nelle serie. Talché la parola esoterica è sì l'oggetto = *x* propriamente linguistico, ma anche l'oggetto = *x* struttura l'esperienza psichica come quella di un linguaggio, purché si tenga conto del perpetuo spostamento invisibile e silenzioso del *sensu* linguistico. In certo modo, tutte le cose parlano e hanno un *sensu*, a patto che la parola sia nello stesso tempo anche ciò che si tace, o piuttosto il *sensu*, ciò che si tace nella parola. Nel suo stupendo romanzo *Cosmo*, Gombrowicz mostra come due serie di differenze eterogenee (quella delle impiccagioni e quella delle bocche) sollecitino la loro messa in comunicazione attraverso diversi segni, sino all'instaurazione di un triste precursore (l'assassinio del gatto), che agisce qui come il differenziante delle loro differenze, come il *sensu*, incarnato tuttavia in una rappresentazione assurda, ma a partire dal quale sono sul punto di scatenarsi dinamismi, di prodursi nel Cosmo avvenimenti che troveranno il loro esito finale in un istinto di morte oltre le serie²⁹. Si manifestano così le condizioni sotto cui un libro è un cosmo, e il cosmo un libro, e si sviluppa attraverso tecniche molto diverse l'identità ultima joyciana, che si ritrova in Borges o in Gombrowicz, caos = cosmo.

Ciascuna serie forma una storia: non punti di vista differenti su una stessa storia, come i punti di vista sulla città secondo Leibniz, ma storie completamente distinte che si svolgono simultaneamente. Le serie di base sono divergenti, non relativamente, nel *sensu* in cui basterebbe invertire la marcia per trovare un punto di convergenza, ma assolutamente divergenti, nel *sensu* in cui il punto di convergenza, l'orizzonte di convergenza sta in un caos, sempre in esso spostato. Questo stesso caos è quanto di più positivo, mentre la divergenza è oggetto di affermazione. Esso si confonde con la grande opera, che

tiene tutte le serie *complicate*, che afferma e complica tutte le serie simultanee. (Nessuna meraviglia, dunque, che Joyce provasse tanto interesse per Giordano Bruno, il teorico della *complicatio*). La triade complicazione-esplicazione-implicazione rende conto dell'insieme del sistema, vale a dire del caos che tutto tiene, delle serie divergenti che ne escono e vi rientrano, e del differenziante che le riferisce le une alle altre. Ciascuna serie si esplica e si sviluppa, ma *nella* propria differenza con le altre serie che implica e che la implicano, che avvolge e che l'avvolgono, *nel* caos che tutto complica. L'insieme del sistema, l'unità delle serie divergenti in quanto tali, corrisponde all'oggettività di un «problema»; di qui il metodo dei problemi-domande con cui Joyce sostiene la sua opera, e ancor prima il modo con cui Lewis Carroll lega le parole polisemiche allo statuto del problematico.

L'essenziale è la simultaneità, la contemporaneità, la coesistenza tra loro di tutte le serie divergenti. Certamente le serie sono successive, l'una «prima», l'altra «dopo», dal punto di vista dei presenti che passano nella rappresentazione, ed è proprio da questo punto di vista che si dice che la seconda *somiglia* alla prima. Ma non è più così in rapporto al caos che le comprende, all'oggetto = x che le percorre, al precursore che le pone in comunicazione, al movimento forzato che le supera, in quanto il differenziante le fa sempre coesistere. Più volte ci si è imbattuti nel paradosso dei presenti che si succedono, o delle serie che si succedono nel fatto, ma che coesistono simbolicamente in rapporto al passato puro o all'oggetto virtuale. Quando Freud mostra che un *fantasma* è costituito almeno su due serie di base, la prima infantile e pregenitale, l'altra genitale e post-puberale, è evidente che queste serie si succedono nel tempo, dal punto di vista dell'inconscio solipsistico del soggetto posto in causa.

C'è da chiedersi allora come rendere conto del fenomeno di «ritardo», cioè del tempo necessario perché la scena infantile, supposta originaria, trovi il suo effetto solo a distanza, in una scena adulta che le somigli, e detta derivata³⁰. Si tratta invero di un problema di risonanza tra due serie. Ma per l'appunto il problema non è ben posto, fintantoché non si tenga conto di un'istanza in rapporto alla quale le due serie coesistono in un inconscio intersoggettivo. In verità, le serie, l'una infantile e l'altra adulta, non si ripartiscono in uno stesso soggetto. L'avvenimento d'infanzia non forma una delle due serie reali, quanto piuttosto il triste precursore che pone in comunicazione le due serie di base, quella degli adulti che conoscemmo da bambini, e quella dell'adulto che ora siamo con altri adulti e altri bambini. Il che vale anche per l'eroe della *Recherche*: il suo amore infantile per la madre è l'agente di una comunicazione tra due serie adulte, quella di Swann con Odette, quella dell'eroe divenuto grande con Albertine; ma

permane lo stesso segreto nelle due, l'eterno spostamento, l'eterno mascheramento della prigioniera, che indica altresì il punto in cui le serie coesistono nell'inconscio intersoggettivo. Non è il caso di chiedersi perché l'avvenimento d'infanzia agisca con ritardo. L'avvenimento è il ritardo, ma a sua volta il ritardo è la forma pura del tempo che fa coesistere il prima e il dopo. Quando Freud scopre che il fantasma è forse realtà ultima, e implica qualcosa che supera le serie, non si deve concludere che la scena d'infanzia è irreale o immaginaria, ma piuttosto che la condizione empirica della successione del tempo fa posto nel fantasma alla coesistenza delle due serie, quella dell'adulto che saremo con gli adulti che «siamo stati» (si veda quanto Ferenczi chiama l'identificazione del bambino con l'aggressore). Il fantasma è la manifestazione del bambino come triste precursore. E ciò che è originario nel fantasma, non è una serie in rapporto all'altra, ma la differenza delle serie, in quanto essa riferisce una serie di differenze a un'altra serie di differenze, astraendo dalla loro successione empirica nel tempo.

Se non è più possibile stabilire nel sistema dell'inconscio un ordine di successione tra le serie, e se tutte le serie coesistono, non è più possibile considerare l'una come originaria e l'altra come derivata, la prima come modello e la seconda come copia. Il fatto è che le serie sono colte simultaneamente come coesistenti, al di fuori della condizione di successione nel tempo, e come *differenti*, al di fuori di ogni condizione secondo cui l'una fruirebbe dell'identità di un modello e l'altra della somiglianza di una copia. Quando due storie divergenti si svolgono simultaneamente, è impossibile privilegiare l'una rispetto all'altra, ed è il caso di dire che tutto si equivale, ma «il tutto si equivale» si afferma della differenza, si dice soltanto della differenza tra le due. Per *piccola* che sia la differenza interna tra le due serie, tra le due storie, l'una non riproduce l'altra, così come l'una non serve da modello all'altra, ma somiglianza e identità sono solo gli effetti del funzionamento della differenza, unica originaria nel sistema. È giusto dire quindi che il sistema esclude l'assegnazione di un originario e di un derivato, come di una prima e di una seconda volta, poiché la differenza è la sola origine, e fa coesistere indipendentemente da ogni somiglianza il differente che riferisce al differente³¹. Senza dubbio sotto tale aspetto l'eterno ritorno si rivela come la «legge» senza fondo di questo sistema. L'eterno ritorno non fa tornare lo stesso e il simile, ma deriva a sua volta da un mondo della pura differenza. Ogni serie torna, non soltanto nelle altre che la implicano, ma per se stessa, poiché non è implicata dalle altre senza essere a sua volta integralmente restituita come ciò che le implica. L'eterno ritorno non ha altro senso che questo: l'assenza di origine assegnabile, cioè l'assegnazione dell'origine nei modi della differenza,

che riferisce il differente al differente per farlo (o farli) tornare in quanto tale. In questo senso, l'eterno ritorno è proprio la conseguenza di una differenza originaria, pura, sintetica, in sé (che Nietzsche chiama la volontà di potenza). Se la differenza è l'in-sé, la ripetizione nell'eterno ritorno è il per-sé della differenza. E ciò nonostante, come negare che l'eterno ritorno non sia inseparabile dallo Stesso? Non è a sua volta eterno ritorno *dello* Stesso? A noi tuttavia spetta d'essere sensibili ai differenti significati, almeno tre, dell'espressione «lo stesso, l'identico, il simile».

O lo Stesso designa un soggetto supposto dell'eterno ritorno, e allora designa l'identità dell'Uno come principio. Ma proprio qui sta il più grande e lungo *errore*. Nietzsche dice giustamente che se fosse l'Uno a tornare, per prima cosa non sarebbe uscito da se stesso; se dovesse indurre il multiplo a somigliargli, per prima cosa avrebbe cominciato a non perdere la propria identità nella degradazione del simile. La ripetizione non è né la permanenza dell'uno né la somiglianza del multiplo. Il soggetto dell'eterno ritorno non è lo stesso, ma il differente, non il simile, ma il dissimile, non l'Uno, ma il multiplo, non la necessità, ma il caso. Inoltre la ripetizione nell'eterno ritorno implica la distruzione di tutte le forme che ne impediscono il funzionamento, delle categorie della rappresentazione impersonate nella condizione dello Stesso, dell'Uno, dell'identico e del Simile. Ovvero lo stesso e il simile sono soltanto un effetto del funzionamento dei sistemi sottoposti all'eterno ritorno, e allora un'identità si trova necessariamente proiettata, o piuttosto retroiettata sulla differenza originaria, e una somiglianza interiorizzata nelle serie divergenti. Ora di tale identità, e di tale somiglianza, si deve dire che sono «simulate», in quanto prodotte nel sistema che riferisce il differente al differente attraverso la differenza (onde un tale sistema è a sua volta un simulacro). Lo stesso, il simile sono finzioni generate dall'eterno ritorno. Si dà in tal caso non più un errore, ma *un'illusione*: l'inevitabile illusione che è all'origine dell'errore, ma che può esserne separata. O anche lo stesso e il simile non si distinguono dall'eterno ritorno, e non preesistono all'eterno ritorno: lo stesso e il simile non tornano, ma l'eterno ritorno è il solo stesso, e la sola somiglianza di ciò che torna, né più si lasciano astrarre dall'eterno ritorno per reagire sulla causa. Lo stesso si dice di ciò che differisce e resta differente. L'eterno ritorno è lo stesso *del* differente, l'uno *del* multiplo, il somigliante *del* dissomigliante. Fonte dell'illusione precedente, esso non la genera e non la conserva se non per gioirne, e mirarvisi come nell'effetto della propria ottica, senza mai cadere nell'errore contiguo.

I sistemi differenziali dalle serie disparate e risonanti, dal triste precursore e dal movimento forzato, sono detti simulacri o fantasmi. L'eterno ritorno non concerne e non fa tornare se non i simulacri e i

fantasmi. E forse qui si ritrova il punto più essenziale del platonismo e dell'anti-platonismo, del platonismo e del suo rovesciamento, la loro pietra di paragone. Difatti, nel capitolo precedente, si è parlato come se il pensiero di Platone ruotasse attorno a una distinzione particolarmente importante, quella dell'originale e dell'immagine, quella del modello e della copia. Il modello fruisce presumibilmente di un'identità originaria superiore (solo l'idea non è altro che ciò che è, solo il Coraggio è coraggioso, e la Pietà pia), mentre la copia si giudica secondo una somiglianza interiore derivata. E anche in questo senso la differenza non viene se non al terzo posto, dopo l'identità e la somiglianza, e può essere pensata solo attraverso di esse. La differenza non è pensata se non nel gioco comparato di due similitudini, la similitudine esemplare di un originale identico e la similitudine imitativa di una copia più o meno somigliante, ed è questa la prova o la misura dei pretendenti. Ma in senso più profondo, la vera distinzione platonica si sposta e cambia di natura: non sta tra l'originale e l'immagine, ma tra due specie di immagini. Non sta tra il modello e la copia, ma tra due specie di immagini (*idoli*), le cui copie (*icone*) non sono se non la prima specie, essendo l'altra costituita dai simulacri (*fantasmi*). La distinzione modello-copia non sta qui se non per fondare e applicare la distinzione copia-simulacro; difatti le copie sono giustificate, preservate, selezionate in nome dell'identità del modello, e grazie alla loro somiglianza interna col modello *ideale*. La nozione di modello non interviene se non per opporsi al mondo delle immagini nel suo insieme, ma per selezionare le immagine buone, quelle che somigliano dall'interno, le icone, ed eliminare le cattive, i simulacri. Tutto il platonismo è costruito su questa volontà di scacciare i fantasmi o simulacri, identificati nello stesso sofista, demone, insinuatore o simulatore, falso pretendente sempre mascherato e spostato. Per questo ci sembra che con Platone si sia presa una decisione filosofica della massima importanza: quella di subordinare la differenza alle potenze dello Stesso e del Simile supposte iniziali, quella di dichiarare la differenza impensabile in sé, e di rinviarla con i suoi simulacri all'oceano senza fondo. Ma proprio perché Platone non dispone ancora delle categorie costituite della rappresentazione (che faranno la loro comparsa con Aristotele), egli deve fondare la propria decisione su una teoria dell'idea. Ciò che appare allora, allo stato più puro, è una visione morale del mondo, prima che possa dispiegarsi la logica della rappresentazione. Primieramente per ragioni morali il simulacro va esorcizzato, e quindi anche la differenza, subordinata allo stesso e al simile. Ma per tale ragione, poiché Platone *prende* la decisione, poiché la vittoria non è conquistata come lo sarà nel mondo acquisito della rappresentazione, il nemico si agita, insinuato ovunque nel cosmo platonico, la

differenza resiste al suo giogo, Eraclito e i sofisti fanno un chiasso infernale: strano *doppio* che segue passo passo Socrate, s'insinua persino nello stile di Platone, inserendosi nelle ripetizioni e variazioni del suo stile³².

Difatti il simulacro o fantasma non è semplicemente la copia di una copia, una somiglianza infinitamente vaga, un'icona degradata. Il catechismo così ispirato dei Padri platonici, ci ha reso familiare l'idea di un'immagine senza somiglianza: l'uomo è a immagine e a somiglianza di Dio, ma a causa del peccato abbiamo perduto la somiglianza pur conservando l'immagine... Il simulacro è per l'appunto un'immagine demoniaca, privo di somiglianza; o piuttosto, diversamente dall'icona, ha posto la somiglianza all'esterno, e vive di differenza. Se il simulacro produce un effetto esterno di somiglianza, lo fa come illusione, e non come principio interno, in quanto è a sua volta costruito su una disparità, ha interiorizzato la dissimilitudine delle sue serie costituenti, la divergenza dei suoi punti di vista, talché mostra più cose, racconta più storie alla volta. E questo è il suo primo carattere. Ma ciò non equivale a dire che se lo stesso simulacro si riferisce a un modello, il modello non fruisce più dell'identità dello

Stesso *ideale*, e che è al contrario modello dell'Altro, l'altro modello, modello della differenza in sé da cui discende la dissimilitudine interiorizzata? Fra le pagine più insolite di Platone, che rivelano l'antiplatonismo in seno al platonismo, vanno segnalate le pagine che suggeriscono che il differente, il dissimile, il disuguale, in una parola il divenire, potrebbero pur non essere soltanto difetti che investono la copia, come un riscatto del suo carattere secondo, una contropartita della sua somiglianza, ma a loro volta dei modelli, terribili modelli dello pseudos in cui si sviluppa la potenza del falso³³. Ma l'ipotesi è presto scartata, maledetta, interdetta, eppure essa è comparsa anche solo come un lampo che rivela nella notte una persistente attività dei simulacri, il loro lavoro sotterraneo e la possibilità del loro mondo proprio. Per di più, ciò non significa in terzo luogo che nel simulacro c'è quanto basta per contestare, e la nozione di copia e quella di modello? Il modello sprofonda nella differenza, mentre le copie affondano nella dissimilitudine delle serie che interiorizzano, senza che si possa mai dire che l'una sia copia e l'altra modello. La fine del *Sofista* è la possibilità del trionfo dei simulacri, poiché Socrate si distingue dal sofista, ma il sofista non si distingue da Socrate, e mette in dubbio la legittimità di una tale distinzione, segnando così il crepuscolo delle icone. Non è questo il punto in cui l'identità del modello e la somiglianza della copia si rivelano come errori, lo stesso e il simile, come illusioni sorte dal funzionamento del simulacro? Il simulacro funziona su se stesso passando e ripassando per i centri decentrati dell'eterno ritorno, e non

più secondo lo sforzo platonico di opporre il cosmo al caos, come se il Cerchio fosse l'impronta dell'idea trascendente in grado d'imporre la propria somiglianza a una materia ribelle, ma tutto al contrario, al modo dell'identità immanente del caos col cosmo, dell'essere nell'eterno ritorno, di un cerchio diversamente tortuoso. Platone tenta di disciplinare l'eterno ritorno facendone un effetto delle Idee, vale a dire facendogli copiare un modello. Ma nel movimento infinito della somiglianza degradata, di copia in copia, si approda a un punto in cui tutto cambia di natura, la copia si rovescia a sua volta in simulacro, ove infine la somiglianza, l'imitazione spirituale, cede alla ripetizione.

L'immagine del pensiero

Il problema del cominciamento in filosofia è stato sempre considerato a buon diritto un problema particolarmente complesso. Difatti cominciare significa eliminare tutti i presupposti. Senonché, mentre nelle scienze ci si trova dinanzi a presupposti oggettivi che possono essere eliminati con un'assiomatica rigorosa, i presupposti filosofici sono soggettivi non meno che oggettivi. Sono detti presupposti oggettivi i concetti esplicitamente supposti da un concetto dato. Per esempio Descartes, nella seconda *Méditation*, non vuole definire l'uomo come un animale ragionevole, perché una tale definizione presupporrebbe esplicitamente noti i concetti di ragionevole e di animale, e così presentando il Cogito come una definizione, presume di neutralizzare tutti i presupposti oggettivi che gravano sui procedimenti operanti per genere e differenza. È evidente tuttavia che egli non sfugge a presupposti di altra specie, soggettivi o impliciti, avvolti cioè in un sentimento anziché in un concetto, per cui si suppone che ognuno sappia senza concetto ciò che significa io, pensare, essere. L'io puro dell'io penso è quindi una parvenza di cominciamento nella misura in cui ha rinviato tutti i suoi presupposti nell'io empirico. E se già Hegel critica in questo senso Descartes, non sembra poi che il filosofo tedesco, da parte sua, proceda diversamente: l'essere puro, a sua volta, non è un cominciamento se non rinviando tutti i suoi presupposti nell'essere empirico, sensibile e concreto. Tale atteggiamento che consiste nel respingere i presupposti oggettivi, a condizione tuttavia di darsi altrettanti presupposti soggettivi (che sono forse del resto gli stessi sotto altra forma), permane ancora in Heidegger allorché egli si richiama a una comprensione preontologica dell'Essere. Da ciò si può trarre la conclusione che non si dà vero cominciamento in filosofia, o piuttosto che il vero cominciamento filosofico, vale a dire la Differenza, è in sé già Ripetizione. Ma codesta formula, e il richiamo della filosofia come Circolo, si prestano a tali e tante possibili interpretazioni che la prudenza al riguardo non è mai troppa. Difatti se si tratta di ritrovare alla fine ciò che era nel principio, se si tratta di riconoscere chiaramente all'esplicito o al

concetto ciò che era semplicemente noto senza concetto e in modo implicito — quale che sia la complessità dell'operazione, quali che siano le differenze tra i procedimenti di questi o quegli autori — è il caso di dire che tutto questo è ancora troppo semplice, e che il circolo invero non è abbastanza tortuoso. L'immagine del circolo proverebbe per la filosofia piuttosto un'impotenza a cominciare veramente, e insieme a ripetere in modo autentico.

Cerchiamo ora di definire meglio che cos'è un presupposto soggettivo o implicito, che si presenta nella forma del «tutti sanno...». Tutti sanno, prima del concetto e in modo prefilosofico... tutti sanno cosa significa pensare ed essere... talché, quando il filosofo dice Io penso dunque sono, egli può supporre come implicitamente compreso l'universale delle sue premesse, cosa vogliono dire essere e pensare... e nessuno può negare che dubitare sia pensare, e pensare, essere... *Tutti sanno, nessuno può negare*, è la forma della rappresentazione e il discorso del rappresentante. Quando la filosofia fonda il proprio cominciamento su presupposti impliciti o soggettivi, può fingere uno stato di purezza, in quanto non ha conservato nulla, salvo è vero l'essenziale, cioè la forma del discorso. E allora contrappone «l'idiota» al pedante, Eudosso a Epistemone, la buona volontà a una comprensione troppo piena, l'uomo particolare dotato solo del suo pensiero naturale, all'uomo corrotto dalle generalità del suo tempo¹. La filosofia si pone dalla parte dell'idiota inteso come uomo senza presupposti. Ma in verità, Eudosso non ha meno presupposti di Epistemone, solo che li ha sotto un'altra forma, implicita o soggettiva, «privata» e non «pubblica», sotto la forma di un pensiero naturale, che consente alla filosofia di aver l'aria di cominciare, e di cominciare senza presupposti.

Ma ecco levarsi grida isolate e appassionate. Come potrebbero non essere isolate se negano che «tutti sanno», e appassionate, se negano ciò che nessuno, si dice, può negare? Questa protesta non avviene in nome di pregiudizi aristocratici: non si vuole dire che pochi pensano e sanno cosa significa pensare, ma viceversa, che c'è qualcuno, sia pure uno solo, con la modestia necessaria, che non arriva a sapere ciò che tutti sanno, e nega modestamente ciò che tutti si presuppone riconoscano. Qualcuno che non si lascia rappresentare, ma che non vuole neppure rappresentare alcunché: non un particolare provveduto di buona volontà e di pensiero naturale, ma un singolare pieno di cattiva volontà, che non perviene a pensare né nella natura né nel concetto. Solo quest'ultimo è senza presupposti, comincia effettivamente, ed effettivamente ripete. E per lui i presupposti soggettivi sono pregiudizi quanto gli oggettivi, Eudosso e Epistemone sono un unico e medesimo uomo subdolo di cui occorre diffidare. A costo di parere idioti, comportiamoci al modo di quel personaggio

russo, l'uomo del sottosuolo che non si riconosce nei presupposti soggettivi di un pensiero naturale più di quanto non si riconosca nei presupposti oggettivi di una cultura del tempo, e che non dispone di compasso per tracciare un cerchio. Egli è l'intempestivo, né temporale, né eterno. E si veda quali domande Sestov sa porre, la cattiva volontà che sa mostrare, l'impotenza a pensare che mette nel pensiero, la doppia dimensione che sviluppa nelle sue domande esigenti che riguardano a un tempo il cominciamento più radicale e la ripetizione più ostinata.

Molti hanno interesse a dire che tutti sanno «questo», che tutti lo riconoscono, che nessuno può negarlo. (Costoro trionfano facilmente, finché un interlocutore indispettito non si alzi e dica di non volere essere rappresentato così, negando e non riconoscendo quanti parlano in suo nome). Il filosofo, è vero, procede con maggior disinteresse: ciò che egli pone come universalmente riconosciuto, è soltanto cosa significa pensare, essere e io, cioè non un questo, ma la forma della rappresentazione o del riconoscimento in generale. Tale forma perciò ha una materia, ma una materia pura, un elemento. Questo elemento consiste soltanto nella posizione del pensiero come esercizio naturale di una facoltà, nel presupposto di un pensiero naturale, disposto al vero, in consonanza col vero, sotto il duplice aspetto di una *buona volontà del pensatore* e di una *natura retta del pensiero*. Così tutti pensano naturalmente, tutti si presuppone sappiamo implicitamente cosa vuol dire pensare. La forma più generale della rappresentazione è dunque nell'elemento di un senso comune come natura retta e buona volontà (Eudosso e ortodossia). Il presupposto implicito della filosofia si trova nel senso comune come *cogitatio natura universalis*, donde poi la filosofia può prendere il suo avvio. È inutile moltiplicare le dichiarazioni dei filosofi, dal «tutti hanno per natura il desiderio di conoscere», fino a «il buon senso è la cosa del mondo meglio ripartita», per verificare l'esistenza del presupposto. Difatti il presupposto conta meno per le proposizioni esplicite che ispira, che per la sua persistenza presso i filosofi che lo lasciano per l'appunto nell'ombra. I postulati in filosofia non sono proposizioni che il filosofo chiede che gli vengano accordate, ma viceversa sono temi impliciti di proposizioni, intesi in modo prefilosofico. In tal senso, il pensiero concettuale filosofico ha come presupposto implicito un'immagine del pensiero, prefilosofico e naturale, tratta dall'elemento puro del senso comune. Secondo questa immagine, il pensiero è congiunto col vero, possiede formalmente il vero e vuole materialmente il vero. E su questa immagine ognuno sa, si presuppone sappia, cosa significa pensare. Poco importa allora che la filosofia cominci con l'oggetto o col soggetto, con l'essere o con l'essente, finché il pensiero resta sottoposto a questa immagine che pregiudica già tutto, la

distribuzione dell'oggetto e del soggetto, quanto l'essere e l'essente.

Questa immagine del pensiero può essere definita immagine dogmatica o ortodossa, immagine morale, e poiché presenta certamente delle varianti, «razionalisti» ed «empiristi» la suppongono costruita in modo affatto diverso. Per di più, come vedremo, i filosofi hanno non pochi pentimenti, e non accettano questa immagine implicita senza aggiungervi anche numerosi caratteri, provenienti dalla riflessione esplicita del concetto, che reagiscono contro di essa e tendono a rovesciarla. Essa resiste tuttavia nell'implicito, anche se il filosofo precisa che la verità, dopotutto, non è «una cosa facile da raggiungere e alla portata di tutti». Questo spiega perché non si parla di questa o quella immagine del pensiero, variabile secondo i filosofi, ma di una sola immagine in generale che costituisce il presupposto soggettivo della filosofia nel suo insieme. Quando Nietzsche s'interroga sui presupposti più generali della filosofia, egli dice che essi sono essenzialmente morali, poiché solo la Morale è in grado di persuaderci che il pensiero ha una natura buona e il pensatore una buona volontà, e solo il Bene può fondare l'affinità supposta del pensiero con il Vero. Che cosa, in effetti, se non la Morale, e il Bene, può dare il pensiero al vero, e il vero al pensiero...? Donde meglio risultano le condizioni di una filosofia senza presupposti di sorta, che anziché fondarsi sull'immagine morale del pensiero, partisse da una critica radicale dell'immagine e dei «postulati» che implica, trovando così la propria differenza o il vero cominciamento, non in un'intesa con l'immagine *prefilosofica*, ma in una lotta rigorosa contro l'immagine, denunciata come *non-filosofia*² e per ciò stesso scoprendo la propria ripetizione autentica in un pensiero senza Immagine, anche a costo delle più grandi distruzioni, delle maggiori demoralizzazioni, e di un'ostinazione da parte della filosofia che non avesse per alleato altro che il paradosso e dovesse rinunciare sia alla forma della rappresentazione sia all'elemento del senso comune: come se il pensiero non potesse cominciare a pensare, e sempre ricominciare, se non liberato dall'immagine e dai postulati. È vano pretendere di rimaneggiare la dottrina della verità, se anzitutto non si sottopongono a verifica i postulati che del pensiero proiettano questa immagine deformante.

Che il pensare sia l'esercizio naturale di una facoltà, che tale facoltà abbia una natura buona e una buona volontà, ciò non può intendersi *di fatto*. «Tutti» sanno che di fatto gli uomini pensano raramente, e più per effetto di uno shock che animati da un gusto particolare. E la famosa asserzione di Descartes che il buon senso (la facoltà di pensare) è la cosa del mondo meglio ripartita, si fonda soltanto su una vecchia facezia che consiste nel ricordare che gli uomini si lamentano a rigore di mancare di memoria,

d'immaginazione o anche d'orecchio, ma si trovano sempre abbastanza ben provveduti dal punto di vista dell'intelligenza e del pensiero. Ma se Descartes è filosofo, lo è proprio perché si serve di questa facezia per costruire un'immagine del pensiero così com'è *di diritto*. la buona natura e l'affinità non il vero appartenerebbero di diritto al pensiero, quale che sia la difficoltà di tradurre il diritto nei fatti, o di ritrovare il diritto al di là dei fatti. Il buon senso o il senso comune naturali sono dunque assunti come la determinazione del pensiero puro. Spetta al senso pre-giudicare la propria universalità, e postulare se stesso come universale di diritto, comunicabile di diritto. Per imporre e ritrovare il diritto, vale a dire per *applicare* lo spirito ben dotato, occorre un metodo esplicito, e certo, quindi, è difficile di fatto pensare. Ma la cosa più difficile di fatto passa ancora per la più facile di diritto; lo stesso metodo è detto più facile dal punto di vista della natura del pensiero, e non si esagera dicendo che la nozione di facilità avvelena tutto il cartesianesimo. Quando la filosofia trova il suo presupposto in un'immagine del pensiero che pretende di valere di diritto, non si può per questo contentarsi di opporle dei fatti contrari. Occorre portare la discussione sul piano stesso del diritto, e sapere se questa immagine non tradisce l'essenza stessa del pensiero come pensiero puro. In quanto valida di diritto, l'immagine presuppone una certa ripartizione dell'empirico e del trascendentale, ed è tale ripartizione che va giudicata, quanto dire il modello trascendentale implicato nell'immagine.

In effetti un modello, quale è quello del riconoscimento, non manca. Il riconoscimento si definisce attraverso l'esercizio concorde di tutte le facoltà su un oggetto supposto lo stesso: è lo stesso oggetto che può essere visto, toccato, ricordato, immaginato e concepito. O, come dice Descartes del pezzo di cera, «è lo stesso che vedo, che tocco, che immagino, e infine è lo stesso che ho sempre creduto che fosse al cominciamento». Indubbiamente ogni facoltà ha i suoi dati particolari (il sensibile, il memorabile, l'immaginabile, l'intelligibile), e il suo stile particolare, i suoi atti particolari che investono il dato. Ma un oggetto è riconosciuto quando una facoltà lo ravvisa come identico a quello di un altro, o piuttosto quando tutte le facoltà insieme riferiscono il proprio dato e si riferiscono a loro volta a una forma d'identità dell'oggetto. Contemporaneamente, il riconoscimento quindi rivendica un principio soggettivo della collaborazione delle facoltà per «tutti», cioè un senso comune come *concordia facultatum*, e la forma d'identità dell'oggetto rivendica, per il filosofo, un fondamento nell'unità di un soggetto pensante in cui tutte le altre facoltà devono essere dei modi. Questo è il senso del Cogito come cominciamento e in quanto esprime l'unità di tutte le facoltà nel soggetto, esprime perciò la possibilità per tutte le facoltà di riferirsi a una forma di oggetto che riflette l'identità

soggettiva e conferisce un concetto filosofico al presupposto del senso comune, ed è il senso comune diventato filosofico. In Kant come in Descartes, l'identità dell'io nell'io penso fonda la concordanza di tutte le facoltà, e il loro accordo sulla forma di un oggetto supposto lo Stesso. Qualcuno obietterà che non ci si trova mai dinanzi a un oggetto formale, a un oggetto qualunque universale, ma sempre dinanzi a questo o quello oggetto, ritagliato e specificato in un apporto determinato delle facoltà. Ma proprio qui occorre far intervenire la differenza precisa delle due istanze complementari, il *sensu comune* e il *buon senso*. Difatti se il senso comune è la norma d'identità, dal punto di vista dell'io puro e della forma di oggetto qualunque che gli corrisponde, il buon senso è la norma di partizione, dal punto di vista degli io empirici e degli oggetti qualificati come questo o quello (ecco perché il buon senso si reputa universalmente ripartito). È il buon senso a determinare l'apporto delle facoltà in ciascun caso, mentre il senso comune apporta la forma dello Stesso. E se l'oggetto qualunque non esiste se non come qualificato, per contro la qualificazione opera solo presupponendo l'oggetto qualunque. In seguito si vedrà come il buon senso e il senso comune si completino così nell'immagine del pensiero, in maniera assolutamente necessaria, in quanto entrambi costituiscono le due metà della *doxa*. Per il momento basti mostrare la condensazione degli stessi postulati: l'immagine di un pensiero naturalmente retto, e che sa cosa significa pensare; l'elemento puro del senso comune che ne discende «di diritto»; il modello del riconoscimento, o già la forma della rappresentazione che ne deriva a sua volta. Il pensiero è supposto naturalmente retto, perché non è una facoltà come le altre, ma, riferito a un soggetto, l'unità di tutte le altre facoltà che sono soltanto i suoi modi, e che orienta sulla forma dello Stesso nel modello del riconoscimento. Questo modello è necessariamente compreso nell'immagine del pensiero. E se si considera il *Teeteto* di Platone, le *Méditations* di Descartes, o la *Kritik der reinen Vernunft*, è sempre questo il modello imperante e che «orienta» l'analisi filosofica di cosa significa pensare.

Un tale orientamento turba la filosofia, in quanto il triplice livello supposto di un pensiero naturalmente retto, di un senso comune naturale di diritto, di un riconoscimento come modello trascendentale, non può costituire se non un ideale di ortodossia. La filosofia non ha più alcun mezzo di realizzare il proprio progetto che era di rompere con la *doxa*. Senza dubbio, la filosofia rifiuta ogni *doxa* particolare, non accetta alcuna proposizione particolare del buon senso o del senso comune, e non riconosce nulla in particolare, ma conserva della *doxa* l'essenziale, vale a dire la forma; e l'essenziale del senso comune, cioè l'elemento; e l'essenziale del riconoscimento, ossia il modello

(concordanza delle facoltà che si fonda nel soggetto pensante come universale, e si esercita sull'oggetto qualunque). L'immagine del pensiero non è se non la figura in cui si universalizza la *doxa* innalzandola al livello razionale. Senonché si resta alla mercé della *doxa* quando si fa soltanto astrazione dal suo contenuto empirico, ma si conserva l'uso delle facoltà che ad esso corrisponde, e che accoglie implicitamente l'essenziale del contenuto. Anche scoprendo una forma sopratemporale, o addirittura una materia prima sottotemporale, un sottosuolo o Urdoxa, non si farà un passo avanti ma si resterà prigionieri della stessa caverna o delle idee del tempo, che si ha soltanto la civetteria di «ritrovare», benedicendole nel segno della filosofia. La forma del riconoscimento non ha mai consacrato altro che il riconoscibile e il riconosciuto, né la forma ha mai ispirato altro che conformità. E se la filosofia rinvia a un senso comune come al suo presupposto implicito, che bisogno ha della filosofia il senso comune, che dimostra tutti i giorni, purtroppo, di essere in grado di fogginarsene una propria? In questo, la filosofia corre un duplice e funesto pericolo. Da una parte, è evidente che gli atti di riconoscimento esistono e occupano grande spazio della nostra vita quotidiana: sarà una tavola, una mela, un pezzo di cera, buongiorno Teeteto. Ma chi può credere che qui si gioca il destino del pensiero, e che si pensava quando si riconosce? Non serve distinguere alla maniera di Bergson due tipi di riconoscimento, quello della mucca davanti all'erba, e quello dell'uomo che rievoca i propri ricordi, perché nessuno di essi infatti può essere un modello per ciò che significa pensare. Si diceva che bisogna giudicare l'immagine del pensiero sulle sue pretese di diritto, non secondo le obiezioni di fatto. Ma per l'appunto, ciò che va rimproverato all'immagine del pensiero è di avere fondato un suo supposto diritto sull'estrapolazione di taluni fatti, e di fatti particolarmente insignificanti, attinenti alla banalità quotidiana stessa e al Riconoscimento, come se il pensiero non dovesse cercare i propri modelli in avventure più strane e più compromettenti. Si prenda l'esempio di Kant che, fra tutti i filosofi, scopre il regno prodigioso del trascendentale, che è come la scoperta di un grande esploratore: non un altro mondo, ma una montagna o un sotterraneo di questo mondo. Tuttavia cosa fa il filosofo di Königsberg? Nella prima edizione della *Kritik der reinen Vernunft*, descrive minutamente tre sintesi che misurano l'apporto rispettivo delle facoltà pensanti, tutte culminanti nella terza, quella del riconoscimento, che si esprime nella forma dell'oggetto qualunque come correlato dell'io penso a cui tutte le facoltà si riferiscono. È chiaro che Kant ricalca così le strutture dette trascendentali sugli atti empirici di una coscienza psicologica: la sintesi trascendentale dell'apprensione è direttamente indotta da un'apprensione empirica, e così via. E per nascondere un

procedimento così vistoso Kant sopprime questa parte nella seconda edizione. Ma anche se più nascosto, il metodo del ricalco continua a sussistere con tutto il suo «psicologismo».

In secondo luogo, il riconoscimento non è insignificante se non come modello speculativo, ma cessa di esserlo ai fini che esso serve e in cui ci coinvolge. Il riconosciuto è tanto l'oggetto, quanto i valori proiettati sull'oggetto (i quali intervengono altresì in modo essenziale nelle distribuzioni operate dal buon senso). Se il riconoscimento trova la sua finalità pratica nei «valori costituiti», tutta l'immagine del pensiero come *Cogitatio natura* testimonia, con tale modello, di una compiacenza inquietante. Come dice Nietzsche, la Verità sembra proprio una creatura bonacciona e amante degli agi, che non si stanca di dare a tutti i poteri costituiti l'assicurazione che non causerà mai a nessuno il minimo disturbo, poiché essa non è dopotutto che la *scienza pura*³. *Che cos'è un pensiero che non fa male ad alcuno, né a colui che pensa, né agli altri? È il segno del riconoscimento dei mostruosi sponsali in cui il pensiero «ritrova» lo Stato, «la Chiesa», ritrova tutti i valori del tempo che ha fatto passare sottilmente sotto la forma pura di un eterno oggetto qualsiasi, santificato per l'eterno. Quando Nietzsche distingue la creazione dei valori nuovi e il riconoscimento dei valori costituiti, la distinzione non va certamente intesa in senso relativo e storico, come se i valori costituiti fossero stati nuovi al loro apparire, e come se i nuovi avessero semplicemente bisogno di tempo per affermarsi. Si tratta in verità di una differenza formale e essenziale, poiché il nuovo resta sempre nuovo, nel suo potere di cominciamento e di rinunciamento, allo stesso modo che il costituito era costituito sin da principio, anche se occorre qualche tempo empirico per riconoscerlo. Ciò che si costituisce nel nuovo non è per l'appunto il nuovo. Difatti ciò che è proprio del nuovo, in altri termini la differenza, è di sollecitare nel pensiero forze che non sono quelle del riconoscimento, né oggi né mai, potenze di un ben diverso modello, in una terra incognita mai riconosciuta né riconoscibile. E da quali forze viene il nuovo nel pensiero, da quale natura maligna e da quale cattiva volontà, da quale crollo centrale che spoglia il pensiero della sua «inneità», e lo tratta ad ogni momento come qualcosa che non è sempre esistito, ma che comincia, costretto e a forza? Al confronto, risultano irrисorie le lotte volontarie per il riconoscimento. Non c'è lotta se non sotto un senso comune, e intorno a valori costituiti, per attribuirsi o farsi attribuire valori in corso (onori, ricchezze, potere). È una strana lotta delle coscienze per la conquista del trofeo costituito dalla *Cogitatio natura universalis*, il trofeo del riconoscimento e della rappresentazione pura. Nietzsche rideva al solo pensiero che potesse essere questo il senso della sua volontà di potenza, e definiva «operai della filosofia» non solo Hegel, ma anche Kant, in quanto la loro filosofia restava segnata dal modello indelebile del riconoscimento.*

Kant tuttavia sembrava apprestarsi a rovesciare l'immagine del pensiero. Al concetto di errore, egli sostituisce il concetto di illusione: illusioni interne, intrinseche alla ragione, anziché errori venuti dal di fuori e che sarebbero soltanto l'effetto di una causalità del corpo. All'io sostanziale, sostituisce l'io profondamente incrinato dalla linea del tempo, e in uno stesso movimento Dio e l'io trovano una sorta di morte speculativa. Ma, nonostante tutto, Kant non intendeva rinunciare ai presupposti impliciti, a costo di compromettere l'apparato concettuale delle tre Critiche. Era necessario che il pensiero continuasse a fruire di una natura retta, e che la filosofia non potesse spingersi più lontano né in altra direzione dello stesso senso comune o della «ragione popolare comune». Tutt'al più la Critica consiste allora nel conferire statuti civili al pensiero considerato dal punto di vista della propria *legge naturale*, talché Kant finisce per moltiplicare i sensi comuni, per fare tanti sensi comuni quanti sono gli interessi naturali del pensiero ragionevole. Difatti se è vero che il senso comune in generale implica sempre una collaborazione delle facoltà su una forma dello Stesso o su un modello di riconoscimento, ciò non toglie che una facoltà attiva fra le altre sia chiamata secondo il caso a fornire la forma o il modello a cui le altre sottopongono il loro apporto. Così l'immaginazione, la ragione, l'intelletto collaborano nella conoscenza e formano un «senso comune logico», ove però l'intelletto è la facoltà legislatrice che fornisce il modello speculativo cui le altre due sono chiamate a collaborare. Per il modello pratico del riconoscimento, invece, è la ragione a legiferare nel senso comune morale. Ma c'è ancora un terzo modello, in cui le facoltà accedono a un libero accordo in un senso comune propriamente estetico. Se è vero che tutte le facoltà collaborano nel riconoscimento in generale, le formule di tale collaborazione differiscono secondo le condizioni di ciò che va riconosciuto: oggetto di conoscenza, valore morale, effetto estetico... Perciò lungi dal rovesciare la forma del senso comune, Kant lo ha soltanto moltiplicato. (E forse altrettanto va detto della fenomenologia, che scopre a sua volta un quarto senso comune, fondato sulla sensibilità come sintesi passiva, e che, per costituire una *Urdoxa*, non resta perciò meno alla mercé della forma della *doxa*)⁴. È da notare fino a qual punto la critica kantiana è rispettosa: la conoscenza, la morale, la riflessione, la fede in quanto tali non sono mai messe in questione, presumendosi che esse corrispondano a interessi naturali della ragione, mentre è posto in questione unicamente l'uso delle facoltà che si dichiara legittimo o no secondo questo o quello di tali interessi. Ovunque il modello variabile del riconoscimento stabilisce il buon uso, in una concordia fra le facoltà determinata da una facoltà dominante in un senso comune. Così l'uso illegittimo (l'illusione) si spiega soltanto col fatto che il pensiero, nel

suo *stato* di natura, confonde i propri interessi lasciando che i propri campi sconfinino gli uni negli altri. Ma questo non impedisce che in fondo il pensiero abbia una buona natura, una buona *legge* naturale a cui la Critica apporta la sua sanzione civile, e che i campi, gli interessi, i limiti e le proprietà siano sacri, fondati su un diritto inalienabile. C'è tutto nella Critica, un tribunale civile, un ufficio del registro, un catasto, tutto meno il potere di una nuova politica che rovesci l'immagine del pensiero. Anche il Dio morto e l'io incrinato sono soltanto un brutto momento transitorio, il momento speculativo, in quanto risorgono più integri e certi che mai, più sicuri di se stessi, per quanto in un altro interesse, che è l'interesse pratico o morale.

Questo è il mondo della *rappresentazione* in generale. Come si è già detto, la rappresentazione si definisce per taluni elementi: l'identità nel concetto, l'opposizione nella determinazione del concetto, l'analogia nel giudizio, la somiglianza nell'oggetto. L'identità del concetto qualsiasi costituisce la forma dello Stesso nel riconoscimento. La determinazione del concetto implica la comparazione dei predicati possibili con i loro opposti, in una duplice serie regressiva e progressiva, percorsa da una parte dalla rammemorazione e, dall'altra, da un'immaginazione che si prefigge di ritrovare, di ricreare (riproduzione memoriale-immaginativa). L'analogia si fonda sia sui più alti concetti determinabili, sia sui rapporti dei concetti determinati con il loro rispettivo oggetto, e si richiama alla potenza della ripartizione nel giudizio. Quanto all'oggetto del concetto, in sé o in rapporto con altri oggetti, esso rimanda alla somiglianza come al «requisito» di una continuità nella percezione. Ogni elemento, quindi, sollecita particolarmente una facoltà, ma si costituisce anche da una facoltà all'altra nell'ambito di un senso comune (ad esempio, la somiglianza tra una percezione e una rammemorazione). L'io penso è il principio più generale della rappresentazione, quanto dire la fonte degli elementi e l'unità di tutte le facoltà, quali: io penso, io giudico, io immagino e ricordo, io percepisco, secondo i quattro rami del Cogito. E per l'appunto, su questi quattro rami, la differenza viene posta in croce. Quadruplici gogna ove solo può essere pensato come differente ciò che è identico, simile, analogo e opposto, *in quanto sempre in rapporto a un'identità concepita, a un'analogia giudicata, a un'opposizione immaginata, a una similitudine percepita la differenza diventa oggetto di rappresentazione*⁵, dando alla differenza, sotto queste quattro figure prese nel loro insieme, una ragione sufficiente come *principium comparationis*. Per questo il mondo della rappresentazione si caratterizza con la sua impotenza a pensare la differenza in sé, e nello stesso tempo, a pensare la ripetizione per sé, in quanto quest'ultima non è colta ormai se non attraverso il riconoscimento, la ripartizione, la riproduzione, la rassomiglianza nella misura in cui alienano il

prefisso R(E) nelle semplici generalità della rappresentazione. Il postulato del riconoscimento costituisce dunque un primo passo verso un postulato della rappresentazione molto più generale.

«Se osservi, tra gli oggetti sensibili alcuni non invitano l'intellezione a indagare, perché basta il giudizio che ne dà la sensazione, altri invece la sollecitano in tutti i modi a indagare, perché la sensazione non offre conclusioni sane. — È chiaro — rispose — che stai parlando degli oggetti in prospettiva e di quelli dipinti a chiaroscuro. — Non hai afferrato bene — dissi — il mio pensiero...»⁶. Il testo platonico distingue dunque due specie di cose: quelle che lasciano il pensiero tranquillo, e (come dirà Platone in seguito) quelle che *costringono* a pensare. Le prime sono gli oggetti di riconoscimento in cui il pensiero con tutte le sue facoltà può trovare pieno impiego, può applicarsi a piacimento, ma tutto questo non ha nulla a che fare col pensare. Il pensiero non è riempito se non di un'immagine di sé, in cui si riconosce quanto più riconosce le cose: un dito, una tavola, buongiorno Teeteto. Di qui la domanda dell'interlocutore di Socrate: quando non si riconosce, quando si stenta a riconoscere, si pensa veramente? L'interlocutore sembra già cartesiano. Ma è chiaro che l'incertezza non ci fa uscire dal punto di vista del riconoscimento, e così non ispira se non uno scetticismo relativo, oppure un metodo generalizzato a patto che il pensiero abbia già la volontà di riconoscere ciò che distingue essenzialmente la certezza dal dubbio. Si danno cose dubbie e cose certe, ma sia le une che le altre presuppongono la buona volontà del pensatore e la buona natura del pensiero concepite come ideale di riconoscimento, la pretesa affinità con il vero, la *fil...a* che predetermina a un tempo l'immagine del pensiero e il concetto della filosofia. E al pari delle cose dubbie, le cose certe non costringono a pensare. Il fatto che gli angoli di un triangolo siano uguali a due angoli retti, presuppone il pensiero, la volontà di pensare al triangolo, e anche di pensare ai suoi angoli: Descartes notava che non si può negare tale uguaglianza se la si pensa, ma che si può certo pensare, anche al triangolo, senza pensare a tale uguaglianza. Tutte le verità di questo tipo sono ipotetiche, in quanto sono incapaci di far nascere l'atto di pensare nel pensiero, in quanto presuppongono tutto ciò che è in questione. In verità, i concetti non designano altro che possibilità. Manca loro una provocazione, come potrebbe essere la necessità assoluta, cioè una violenza originaria fatta al pensiero, una estraneità, un'animosità che solo lo farebbe uscire dal proprio stupore naturale o dalla propria eterna possibilità: *fintantoché* non vi sia pensiero se non involontario, suscitato costretto nel pensiero, è tanto più necessario assolutamente che esso nasca, per effrazione, dal fortuito nel mondo. Ciò che è primo nel pensiero, è l'effrazione, la violenza, il nemico, e nulla presuppone la filosofia,

tutto muove da una misosofia. Non si può contare sul pensiero per installarvi la necessità relativa di ciò che esso pensa, ma viceversa sulla contingenza di un incontro con ciò che costringe a pensare, per levare e innalzare la necessità assoluta di un atto di pensare, di una passione di pensare. Le condizioni di una vera critica e di una vera creazione sono le stesse: distruzione dell'immagine di un pensiero che si presuppone a sua volta, genesi dell'atto di pensare nel pensiero stesso.

C'è nel mondo qualcosa che costringe a pensare. Questo qualcosa è l'oggetto di un *incontro* fondamentale, e non di un riconoscimento. Ciò che è incontrato, può essere Socrate, il tempio o il demone, e può essere colto sotto tonalità affettive diverse, quali l'ammirazione, l'amore, l'odio, il dolore. Ma nel suo primo carattere, e sotto qualsiasi tonalità, esso può essere solo sentito, e in tal senso si oppone al riconoscimento. Il sensibile nel riconoscimento non è affatto ciò che può essere solo sentito, ma ciò che si riferisce direttamente ai sensi in un oggetto che può essere ricordato, immaginato o concepito. Il sensibile non è soltanto riferito a un oggetto che può essere altro che sentito, ma può essere a sua volta rimirato mediante altre facoltà. Esso presuppone dunque l'esercizio dei sensi, e l'esercizio delle altre facoltà in un senso comune. L'oggetto dell'incontro, invece, fa realmente nascere la sensibilità nel senso, non è un *a,,sthtÒn* ma un *a,,stht̃son*, non una qualità, ma un segno, non un essere sensibile, ma l'essere *del* sensibile, non il dato, ma ciò per cui il dato è dato, e inoltre è l'insensibile in un certo senso, proprio dal punto di vista del riconoscimento, ossia dal punto di vista di un esercizio empirico in cui la sensibilità non coglie che ciò che potrà essere colto anche mediante altre facoltà, e si riferisce nella forma di un senso comune a un oggetto che deve essere appreso anche da altre facoltà. La sensibilità, in presenza di ciò che può essere solo sentito (l'insensibile al tempo stesso) si trova dinanzi a un limite proprio — il segno — e s'innalza a un esercizio trascendente — l'ennesima potenza. E qui il senso comune non ha più la funzione di limitare l'apporto specifico della sensibilità alle condizioni di un lavoro congiunto, ma la sensibilità entra ora in un gioco discordante in cui i suoi organi diventano metafisici.

Ciò che può essere solo sentito (il *sentendum* o l'essere del sensibile) ha come secondo carattere quello di turbare l'anima, di renderla «perplessa», cioè di costringerla a porre un problema, come se l'oggetto dell'incontro, il segno, fosse portatore di problemi — come se costituisse problema⁷. In conformità con altri testi platonici, si deve qui identificare il problema o la domanda con l'oggetto singolare di una Memoria trascendentale, che renda possibile un apprendimento in

questo campo cogliendo ciò che può essere solo ricordato? Tutto sembra indicarlo. È vero tuttavia che la reminiscenza platonica pretende di cogliere l'essere *del* passato, immemoriale o memorandum, e al tempo stesso colpito da un oblio essenziale, conforme alla legge dell'esercizio trascendente che vuole che ciò che può essere solo ricordato sia anche l'impossibile da ricordare (nell'esercizio empirico). Esiste una grande differenza tra l'oblio essenziale e un oblio empirico. La memoria empirica si rivolge a cose che possono e devono anche essere colte in modo diverso: quel che ricordo, devo averlo visto, inteso, immaginato, o pensato. Il dimenticato, in senso empirico, è ciò che non si giunge a riafferrare con la memoria quando lo si cerca una seconda volta (è troppo lontano, l'oblio mi separa dal ricordo o lo ha cancellato). Ma la memoria trascendentale coglie ciò che già la prima volta, sin dalla prima volta, può essere solo ricordato: non un passato contingente, ma l'essere del passato come tale e del passato di ogni tempo. *Obliata*, la cosa *appare* così nella sua verità alla memoria che l'apprende essenzialmente, e non si rivolge alla memoria senza rivolgersi all'oblio nella memoria. Il memorandum è anche l'immemorabile, L'immemoriale. L'oblio non è più un'impotenza contingente che ci separa da un ricordo a sua volta contingente, ma esiste nel ricordo essenziale come l'ennesima potenza della memoria rispetto al suo limite o a quanto può essere solo ricordato.

È così anche per la sensibilità: all'insensibile contingente, troppo piccolo e troppo lontano per i nostri sensi nell'esercizio empirico, si contrappone un insensibile essenziale, che si confonde con ciò che può essere solo sentito dal punto di vista dell'esercizio trascendente. Ecco dunque che la sensibilità, costretta dall'incontro a sentire il *sentendum*, costringe a sua volta la memoria a ricordarsi del memorandum, di ciò che può essere solo ricordato. E infine, come terzo carattere, la memoria trascendentale costringe a sua volta il pensiero ad afferrare ciò che può essere solo pensato, il *cogitandum*, il *nohtson*, l'Essenza: non l'intelligibile, poiché quest'ultimo è ancora il modo in cui si pensa ciò che può essere altro che pensato, ma l'essere dell'intelligibile come ultima potenza del pensiero, l'impensabile stesso. Dal *sentendum* al *cogitandum*, si è dispiegata la violenza di ciò che costringe a pensare. Ogni facoltà è uscita dai suoi cardini. Ma cosa sono i cardini, se non la forma del senso comune che fa ruotare e convergere tutte le facoltà? Ciascuna, da parte sua e nel proprio ordine, ha spezzato la forma del senso comune che la tratteneva nell'elemento empirico della *doxa*, per raggiungere l'ennesima potenza come l'elemento del paradosso nell'esercizio trascendente. In luogo della convergenza di tutte le facoltà, che contribuiscono allo sforzo comune di riconoscere un oggetto, si assiste

a uno sforzo divergente, in quanto ciascuna è posta in presenza di ciò che le è «proprio» in ciò che la riguarda essenzialmente. Discordia delle facoltà, catena di forza e miccia in cui ciascuna affronta il proprio limite, e non riceve dall'altra (o non comunica all'altra) se non una violenza che la pone di fronte al suo elemento proprio, come al disparato o all'incomparabile.

Fermiamoci tuttavia al modo con cui Platone determina la natura dei limiti caso per caso. Ciò che è essenzialmente incontrato, ciò che deve distinguersi da ogni riconoscimento, è definito nella *Repubblica* come l'oggetto di una «sensazione nello stesso tempo opposta». Mentre il dito non è altro che un dito, ed è sempre un dito a sollecitare l'intellezione, il duro non è mai duro senza essere anche molle, in quanto è inseparabile da un divenire o da una relazione che mettano in esso l'opposto (e lo stesso vale per il grande e il piccolo, l'uno e il molteplice). Pertanto è la coesistenza degli opposti, la coesistenza del più e del meno in un divenire qualitativo illimitato, a costituire il segno o il punto di partenza di ciò che costringe a pensare. Tuttavia, il riconoscimento misura e limita la qualità riferendola a qualcosa, arrestandone così il folle divenire. Resta da chiedersi se nel definire la prima istanza come *forma di opposizione o di contrasto qualitativo*, Platone non confonda già l'essere del sensibile con un semplice essere sensibile, con un essere qualitativo puro (*a,,sthtšon*).

Il sospetto si rafforza non appena si considera la seconda istanza, quella della reminiscenza. Difatti soltanto in apparenza la reminiscenza rompe col modello del riconoscimento, dato che si limita a complicarne piuttosto lo schema: mentre l'intellezione si fonda su un oggetto percepibile o percepito, la reminiscenza si fonda su un altro oggetto, che si suppone associato al primo o piuttosto in esso implicito, ed esige di essere riconosciuto per se stesso indipendentemente da una percezione distinta. Ora l'altra cosa, implicita nel segno, dovrebbe nel contempo essere il mai-visto e tuttavia il già-riconosciuto, l'inquietante estraneità. Può essere quindi suggestivo dire poeticamente che la tal cosa è stata vista, ma in un'altra vita, in un presente mitico: tu sei la somiglianza... Ma in tal modo tutto è travisato: in primo luogo, la natura dell'incontro in quanto essa non propone al riconoscimento una prova particolarmente difficile, un intrico particolarmente difficile da sciogliere, ma si oppone ad ogni riconoscimento possibile; in secondo luogo, la natura della memoria trascendentale e di ciò che può essere solo ricordato, poiché questa seconda istanza è soltanto concepita sotto la *forma della similitudine nella reminiscenza*. A questo punto sorge la stessa obiezione: la reminiscenza confonde l'essere del passato con un essere passato, e, non potendo assegnare un momento empirico in cui il passato è stato presente, invoca un presente originario o mitico. Il

grande merito del concetto di reminiscenza (ciò per cui si distingue radicalmente dal concetto cartesiano di inneità), è d'introdurre il tempo, la durata del tempo nel pensiero come tale: in tal modo, esso stabilisce un'opacità propria del pensiero, segno di una cattiva natura come di una cattiva volontà, che devono essere scosse dal di fuori, dai segni. Ma, come si è visto, poiché il tempo è qui introdotto soltanto come un ciclo fisico, e non nella sua forma pura o nella sua essenza, il pensiero è supposto ancora in possesso di una buona natura, di una fulgente chiarezza, semplicemente offuscate o smarrite nei mutamenti del ciclo naturale. La reminiscenza è ancora un rifugio per il modello del riconoscimento, e al pari di Kant, anche Platone ricalca l'esercizio della memoria trascendentale sulla figura dell'esercizio empirico (come si vede chiaramente nell'esposizione del *Fedone*).

Quanto alla terza istanza, quella del pensiero puro o di ciò che può essere solo pensato, Platone la determina come l'opposto separato: la Grandezza che non è altro che grande, la Piccolezza che non è altro che piccola, la Pesantezza che non è che pesante, o l'Unità come soltanto una — ecco ciò che si è costretti a pensare sotto la sollecitazione della reminiscenza. È dunque la *forma dell'identità reale* (lo Stesso inteso come *cutŌ caq' cutŌ*) che definisce l'essenza secondo Platone. Tutto culmina nel grande principio secondo cui, nonostante tutto e innanzitutto, c'è una affinità, una filiazione, o forse sarebbe meglio dire una *philiazione* del pensiero con il vero, insomma una buona natura e un buon desiderio, fondati in ultima istanza sulla *forma di analogia nel Bene*. Cosicché Platone, autore del testo della *Repubblica*, è anche il primo a innalzare l'immagine dogmatica e moraleggiante del pensiero, che neutralizza il testo sopra citato e non lo lascia funzionare se non come un «pentimento». Scoprendo l'esercizio superiore o trascendente delle facoltà, Platone lo subordina alle forme di opposizione nel sensibile, di similitudine nella reminiscenza, d'identità nell'essenza, di analogia nel Bene: in tal modo, egli prepara il mondo della rappresentazione, ne attua una prima distribuzione degli elementi, e riveste già l'esercizio del pensiero di un'immagine dogmatica che lo presuppone e lo tradisce.

La forma trascendentale di una facoltà si confonde col suo esercizio disgiunto, superiore o trascendente. Trascendente non significa per nulla che la facoltà si rivolga a oggetti fuori del mondo, ma viceversa che colga nel mondo ciò che la riguarda esclusivamente, e la faccia nascere al mondo. Se l'esercizio trascendente non va ricalcato sull'esercizio empirico, ciò dipende proprio dal fatto che esso apprende ciò che non può essere colto dal punto di vista di un senso comune, il quale misura l'uso empirico di tutte le facoltà secondo la parte di ciascuna nella forma della loro collaborazione. Questo spiega perché il trascendentale dal canto suo va fatto rientrare in un

empirismo superiore, l'unico in grado di esplorarne il campo e le regioni, poiché, contrariamente a quanto poteva supporre Kant, l'empirismo trascendentale non può essere indotto dalle forme empiriche ordinarie così come appaiono nella determinazione del senso comune. Il discredito in cui versa oggi la dottrina delle facoltà, parte tuttavia assolutamente necessaria nel sistema della filosofia, si spiega col disconoscimento di questo empirismo propriamente trascendentale, a cui invano si sostituiva un ricalco del trascendentale sull'empirico. Occorre portare ogni facoltà al punto estremo di disordine, ove si trova quasi alla mercé di una triplice violenza: quella di ciò che la costringe a esercitarsi, di ciò che è costretta a cogliere e che sola può cogliere, e dunque anche dell'inafferrabile (dal punto di vista dell'esercizio empirico). È il triplice limite dell'ultima potenza. Ogni facoltà scopre allora la passione che le è propria, cioè la sua radicale differenza e la sua eterna ripetizione, il suo elemento differenziale e ripetitivo, come l'istantaneo prodursi del proprio atto e l'eterna ripetizione del proprio oggetto, il suo modo di nascere già ripetendo. Ci si può chiedere, ad esempio, che cosa costringe la sensibilità a sentire, e che cosa può essere solo sentito, e essere al tempo stesso l'insensibile. E la domanda va ancora posta non soltanto per la memoria e il pensiero, ma anche per l'immaginazione (c'è un *imaginandum*, un *fantast~on*, che sia anche il limite, l'impossibile da immaginare?) per il linguaggio (c'è un *loquendum*, al tempo stesso silenzio?), e per altre facoltà che ritroverebbero il loro posto in una dottrina completa come la vitalità, il cui oggetto trascendente sarebbe anche il mostro, o la socialità, il cui oggetto trascendente sarebbe anche l'anarchia, nonché infine persino per facoltà non ancora sospettate, da scoprire⁸. Giacché non si può dire nulla in anticipo, non si può pregiudicare la ricerca: è possibile che talune facoltà, ben note — troppo note — si rivelino prive di limite proprio, di aggettivo verbale, perché imposte e operanti solo nella forma del senso comune; è possibile, tuttavia, che si destino nuove facoltà un tempo respinte dalla forma del senso comune. Questa incertezza riguardo ai risultati della ricerca, questa complessità nello studio del caso particolare di ogni facoltà, non hanno niente d'increscioso per una dottrina in generale e viceversa l'empirismo trascendentale è il solo mezzo di non ricalcare il trascendentale sulle figure dell'empirico.

Il nostro compito non è ora di stabilire una dottrina delle facoltà, quanto di determinare la natura delle sue esigenze. Ma sotto tale aspetto le determinazioni platoniche non possono essere soddisfacenti. Difatti non si tratta di figure già mediate e riferite alla rappresentazione, ma al contrario di stati liberi e selvaggi della differenza in sé, capaci di portare le facoltà ai loro rispettivi limiti. Non si tratta dell'opposizione qualitativa nel sensibile, ma di un

elemento che è in sé differenza, e crea la qualità nel sensibile nonché l'esercizio trascendente nella sensibilità: questo elemento è l'intensità, come pura differenza in sé, a un tempo l'insensibile per la sensibilità empirica che non coglie intensità se non rivestite o mediate dalla qualità che crea, e ciò che può essere soltanto sentito dal punto di vista della sensibilità trascendente che l'apprende immediatamente nell'incontro. E quando la sensibilità trasmette la sua costrizione all'immaginazione, quando l'immaginazione si leva a sua volta all'esercizio trascendente, è il fantasma, la disparità nel fantasma a costituire il *fantast~on*, ciò che può essere solo immaginato, l'inimmaginabile empirico. E quando giunge il momento della memoria, non è la similitudine nella reminiscenza, ma viceversa il dissimile nella forma pura del tempo a costituire l'immemorabile di una memoria trascendente. E un Io incrinato da questa forma del tempo si trova infine costretto a pensare ciò che non può essere solo pensato, non lo Stesso, ma quel «punto aleatorio» trascendente, sempre Altro per natura, in cui tutte le essenze sono coinvolte come differenziali del pensiero, e che non significa la più alta potenza di pensare se non ostinandosi a designare anche l'impensabile o l'impotenza a pensare nell'uso empirico. A questo proposito, si rammentino le profonde osservazioni di Heidegger quando dimostra che finché il pensiero si ferma al presupposto della sua buona natura e della sua buona volontà, nella forma di un senso comune, di una *ratio*, di una *cogitatio natura universalis*, esso non pensa affatto, ma resta prigioniero dell'opinione, irrigidito in una possibilità astratta...: «L'uomo sa pensare in quanto ne ha la possibilità, ma questo possibile non ci garantisce ancora che ne siamo capaci»; il pensiero non pensa se non costretto e forzato, davanti a ciò che «dà da pensare», a ciò che va pensato, e ciò che va pensato è poi l'impensabile o il non-pensato, cioè *il fatto* perpetuo che «noi non pensiamo ancora» (secondo la pura forma del tempo)⁹. Vero è che sulla via che conduce a ciò che va pensato, tutto muove dalla sensibilità. Dall'intensivo al pensiero, è sempre attraverso una intensità che il pensiero ci giunge. Il privilegio della sensibilità come origine appare in questo, che ciò che costringe a sentire e ciò che può essere solo sentito sono una sola e stessa cosa nell'incontro, mentre le due istanze sono distinte negli altri casi. In effetti l'intensivo, la differenza nell'intensità, è a un tempo l'oggetto dell'incontro e l'oggetto a cui l'incontro innalza la sensibilità. Non gli dei sono incontrati (perché anche nascosti, gli dèi non sono che forme per il riconoscimento), ma i demoni, le potenze del salto, dell'intervallo, dell'intensivo o dell'istante, che colmano la differenza solo col differente: sono essi i porta-segni. E, cosa più importante, dalla sensibilità all'immaginazione, dall'immaginazione alla memoria, dalla memoria al pensiero — quando ogni facoltà disgiunta comunica

all'altra la violenza che la porta al proprio limite — è ogni volta una libera figura della differenza a risvegliare la facoltà, e a risvegliarla come il differente di questa differenza: come la differenza nell'intensità, la disparità nel fantasma, la dissomiglianza nella forma del tempo, il differenziale nel pensiero. *L'opposizione, la somiglianza, l'identità e persino l'analogia non sono se non effetti prodotti da queste presentazioni della differenza*, anziché essere le condizioni che subordinano a sé la differenza e ne fanno qualcosa di rappresentato. Non si può mai parlare di una *philia*, espressione di un desiderio, di un amore, di una buona natura o di una buona volontà per cui le facoltà possiederebbero già, o tenderebbero verso l'oggetto al quale la violenza le innalza, e presenterebbero un'analogia con esso o un'omologia tra loro. Ogni facoltà, ivi compreso il pensiero, non ha altra avventura se non quella dell'involontario, mentre l'uso volontario resta immerso nell'empirico. Il Logos si frantuma in geroglifici, ognuno dei quali parla il linguaggio trascendente di una facoltà. Persino il punto di partenza, la sensibilità nell'incontro con ciò che costringe a sentire, non presuppone alcuna affinità o predestinazione. Viceversa, il fortuito o la contingenza dell'incontro garantisce la necessità di ciò che costringe a pensare, non un'*amicizia*, come quella del simile con lo Stesso, o anche unendo gli opposti, che legghi già la sensibilità al *sentiendum*. È sufficiente il triste precursore a far comunicare il differente come tale, a farlo comunicare con la differenza: il triste precursore non è un amico. Il presidente Schreber riprendeva a suo modo i tre momenti di Platone, restituendoli alla loro violenza originaria e comunicativa: i nervi e la connessione dei nervi, le anime esaminate e l'assassinio di anime, il pensiero costretto o la costrizione a pensare.

Il principio stesso di una comunicazione, sia pure nei modi della violenza, sembra conservare la forma di un senso comune. Ma non è così. Certo esiste una concatenazione delle facoltà, e un ordine in tale concatenazione. Ma né l'ordine né la concatenazione implicano una collaborazione su una forma di oggetto che si supponga identico o su un'unità soggettiva della natura dell'io penso. Si tratta di una catena obbligata e spezzata, che percorre i resti di un io dissolto come i confini di un io incrinato. L'uso trascendente delle facoltà è un uso propriamente paradossale, che si oppone al loro esercizio con la regola di un senso comune. Pertanto l'accordo delle facoltà non può prodursi se non come un *accordo discordante*, poiché ciascuna non comunica all'altra se non la violenza che la pone in presenza della propria differenza e della propria divergenza con tutte le altre¹⁰. Kant per primo ha mostrato la possibilità di un tale accordo mediante la discordanza, con l'esempio del rapporto dell'immaginazione e del pensiero così come si esercitano nel sublime. C'è dunque qualcosa che

si comunica bensì da una facoltà all'altra, ma che si trasforma, e non forma un senso comune. Si potrebbe anche dire che ci sono Idee che pervadono tutte le facoltà, senza essere l'oggetto di alcuna in particolare. Forse in effetti, come si vedrà, il termine di Idee va riservato non ai puri *cogitando*, quanto piuttosto a istanze che vanno dalla sensibilità al pensiero, e dal pensiero alla sensibilità, in grado di generare in ogni caso, secondo un loro ordine proprio, l'oggetto-limite o trascendente di ogni facoltà. Le Idee sono i problemi, ma i problemi recano soltanto le condizioni in cui le facoltà accedono al loro esercizio superiore. Sotto questo aspetto le Idee, lungi dal contare su un buon senso o un senso comune di sfondo, rinviando a un parasenso che determina la sola comunicazione delle facoltà disgiunte. Così esse non sono rischiarate da una luce naturale, ma producono luce, come lucori differenziali che oscillano e si trasformano. La concezione stessa di una luce naturale non è separabile da un certo valore dato dell'idea, il «chiaro e distinto», e da una certa origine data, «l'inneità». Ma l'inneità rappresenta soltanto la buona natura del pensiero, dal punto di vista di una teologia cristiana o, più generalmente, delle esigenze della creazione (onde Platone opponeva la reminiscenza all'inneità, rimproverando a quest'ultima di ignorare il ruolo di una forma del tempo nell'anima in funzione del pensiero puro, o la necessità di una distinzione formale tra un Prima e un Dopo, in grado di fondare l'oblio in ciò che costringe a pensare). Il «chiaro e distinto» a sua volta non è separabile dal modello del riconoscimento come strumento di ogni ortodossia, sia pure razionale. Il chiaro e il distinto costituiscono la logica del riconoscimento, come l'inneità costituisce la teologia del senso comune, dato che ambedue hanno già istituito l'idea nella rappresentazione. La restituzione dell'idea nella dottrina delle facoltà comporta la rottura del chiaro e distinto, o la scoperta di un valore dionisiaco secondo cui *l'idea è necessariamente oscura in quanto distinta*, tanto più oscura quanto più è distinta. Il distinto-oscuro diviene qui la vera tonalità della filosofia, la sinfonia dell'idea discordante.

La corrispondenza tra Jacques Rivière e Antonin Artaud è a questo proposito esemplare. Rivière mantiene l'immagine di una funzione pensante autonoma, dotata di una natura e di una volontà di diritto. Non c'è dubbio che noi abbiamo di fatto le maggiori difficoltà a pensare: mancanza di metodo, di tecnica o di applicazione, e persino mancanza di salute. Ma si tratta di felici difficoltà: non soltanto perché impediscono alla natura del pensiero di divorare la nostra natura, e non soltanto perché mettono il pensiero in rapporto con ostacoli che sono altrettanti «fatti» senza i quali esso non potrebbe orientarsi, ma anche perché i nostri sforzi intesi a superarli ci consentono di mantenere un ideale dell'io nel pensiero puro, come un «grado d'identità superiore a noi stessi», attraverso tutte le variazioni,

differenze e disuguaglianze che non cessano in realtà di modificarci. Non senza stupore il lettore constata che più Rivière crede di avvicinarsi ad Artaud, e di comprenderlo, più egli se ne allontana e parla d'altro. Poche volte si è dato un malinteso più radicale. Difatti Artaud non parla semplicemente del suo «caso», ma presagisce già, in queste sue lettere giovanili, che il suo caso lo pone in presenza di un processo generalizzato di pensare che non può più trovare riparo sotto l'immagine dogmatica rassicurante, ma si confonde con la distruzione completa di questa immagine. Così le difficoltà che egli dice di provare non vanno intese come fatti, ma come difficoltà di diritto che riguardano e investono l'essenza di ciò che significa pensare. Dice Artaud che il problema non è di orientare il suo pensiero, né di completare l'espressione di ciò che egli pensa, né di acquisire applicazione e metodo, o di portare a perfezione le sue poesie, ma di arrivare semplicemente a pensare qualcosa. Questa gli sembra essere la sola «opera» concepibile: un'opera che presuppone una pulsione, una coazione a pensare che passa per ogni sorta di biforcazioni, e che partendo dai nervi si comunica all'anima per giungere al pensiero. Perciò, quanto il pensiero è costretto a pensare, è anche il suo sprofondarsi centrale, la sua incrinatura, il suo proprio «non-potere» naturale, che si confonde con la più grande potenza, vale a dire con i *cogitanda*, o forse non formulate, come con altrettanti furti o effrazioni di pensiero. In questo Artaud persegue la tremenda rivelazione di un pensiero senza immagine, e la conquista di un nuovo diritto che non si lascia rappresentare. Egli sa che la *difficoltà* come tale, e il suo corollario di problemi e di domande, non sono uno stato di fatto, ma una struttura di diritto del pensiero, che c'è un acefalo nel pensiero, come un amnesico nella memoria, un afasico nel linguaggio, un agnosico nella sensibilità. Sa che il pensare non è innato, ma deve essere generato nel pensiero, e sa che il problema non è di dirigere o di applicare metodicamente un pensiero preesistente in natura e in diritto, ma di far nascere ciò che non esiste ancora (che non si dà altra opera, tutto il resto essendo arbitrario, e decorazione). Pensare è creare, non c'è altra creazione, ma creare, è anzitutto generare «il pensare» nel pensiero. Per questo Artaud oppone nel pensiero la *genitalità* all'inneità, ma anche alla reminiscenza, e pone così il problema di un empirismo trascendentale: «Io sono un genitale innato... Ci sono degli imbecilli che si credono esseri, esseri per inneità. Ma io sono uno che per essere deve frustare la propria inneità, uno che per inneità è colui che deve essere un essere, cioè sempre frustare questa specie di negativo canile, oh cagne d'impossibilità... Sotto la grammatica, c'è il pensiero che è un obbrobrio più forte da vincere, una vergine molto più dura da penetrare quando la si prende per un fatto innato. La riflessione del pensiero è una matrona che non

sempre è esistita»¹¹.

Il problema non è di opporre all'immagine dogmatica del pensiero un'altra immagine, tratta ad esempio dalla schizofrenia, quanto piuttosto di ricordare che la schizofrenia non è soltanto un fatto umano, ma una possibilità del pensiero, che non si rivela a questo riguardo se non nell'abolizione dell'immagine. Non a caso infatti l'immagine dogmatica riconosce *l'errore* solo come disavventura del pensiero, e riduce tutto alla figura dell'errore. Inoltre, l'errore, presentato come solo «negativo» del pensiero, è il quinto postulato da sottoporre a verifica, un postulato che senza dubbio dipende dagli altri quanto gli altri da esso. Cosa può accadere a una *Cogitatio natura universalis*, che presupponga una buona volontà come una buona natura del pensatore, salvo ad ingannarsi, a prendere cioè il falso per il vero (il falso secondo la natura per il vero a seconda della volontà)? E proprio l'errore non rende conto della forma di un senso comune, poiché non può accadere a una facoltà sola di ingannarsi, ma almeno a due facoltà dal punto di vista della loro collaborazione, nella misura in cui un oggetto dell'una si confonda con un *altro* oggetto dell'altra? E cos'è un errore se non sempre un falso riconoscimento? E donde proviene l'errore se non da una falsa ripartizione degli elementi della rappresentazione, da una falsa valutazione dell'opposizione, dell'analogia, della somiglianza e dell'identità? L'errore non è che il rovescio di un'ortodossia razionale, e depone ancora in favore di ciò da cui si discosta, in favore di una rettitudine, di una buona natura e di una buona volontà di colui che si dice che si inganna. L'errore rende dunque omaggio alla «verità» nella misura in cui, privo di forma, dà al falso la forma del vero. E in tal senso Platone, nel *Teeteto*, secondo un'ispirazione in apparenza radicalmente diversa da quella della *Repubblica*, traccia a un tempo il modello positivo del riconoscimento o del senso comune, e il modello negativo dell'errore. Non soltanto il pensiero trae l'ideale da una «ortodossia», e non solo il senso comune trova il proprio oggetto nelle categorie di opposizione, di similitudine, di analogia e di identità, ma anche l'errore implica in sé la trascendenza di un senso comune sulle sensazioni, e di un'anima su tutte le facoltà che essa induce a collaborare (*sullogismòs*) nella forma dello Stesso. Difatti, se non posso confondere due cose che percepisco o concepisco, posso sempre confondere una cosa che percepisco con un'altra che concepisco o di cui mi ricordo, come quando faccio scivolare l'oggetto presente della mia sensazione nell'engramma di un *altro* oggetto della mia memoria — come «buongiorno Teodoro» quando passa Teeteto. Nella sua miseria, l'errore parla dunque ancora a favore della trascendenza della *Cogitatio natura*. Si potrebbe dire dell'errore che esso è una sorta di fallimento del buon senso sotto l'aspetto di un senso comune che resta

intatto, integro, e che, in tal modo, conferma i postulati precedenti dell'immagine dogmatica, in quanto ne deriva e ne dà una dimostrazione per assurdo.

È vero che questa dimostrazione è del tutto inefficace, in quanto opera proprio nell'elemento degli stessi postulati. Circa poi la concordanza del *Teeteto* col testo della *Repubblica*, forse è più facile da scoprire di quanto non sembri a prima vista. Non a caso il *Teeteto* è un dialogo aporético, e per l'appunto l'aporia su cui si chiude, è l'aporia della differenza o *diafora* (tanto il pensiero esige per la differenza una trascendenza in rapporto all'«opinione», quanto l'opinione esige per sé un'immanenza della differenza). Il *Teeteto* è la prima grande teoria del senso comune, del riconoscimento e della rappresentazione, e dell'errore come correlato. Ma l'aporia della differenza ne mostra il fallimento, sin dall'origine, e postula la necessità di cercare una dottrina del pensiero in tutt'altra direzione, forse in quella indicata dal libro VII della *Repubblica*, ma con la riserva tuttavia che il modello del *Teeteto* continua ad agire in maniera implicita, e gli elementi persistenti della rappresentazione compromettono ancora la nuova visione della *Repubblica*.

L'errore è il «negativo» che si sviluppa naturalmente nell'ipotesi della *Cogitatio natura universalis*. Pure l'immagine dogmatica non ignora affatto che il pensiero subisce oltre che l'errore altre disavventure, obbrobri più difficili da vincere, negativi ben altrimenti difficili da risolvere. Né ignora che la follia, la stupidità e la malvagità — orrida triade che non si riduce allo stesso — non si riducono neppure all'errore. Ma qui ancora una volta, si deve dire che per l'immagine dogmatica non ci sono che i *fatti*. La stupidità, la malvagità e la follia sono considerate come fatti di una causalità esterna, che pongono in gioco forze a loro volta esterne, capaci di stornare dal di fuori la rettitudine del pensiero — e ciò, nella misura in cui non siamo soltanto pensatori. Ma per l'appunto il solo effetto di tali forze nel pensiero è assimilato all'errore che si suppone raccolga di diritto tutti gli effetti delle causalità di fatto esterne. *In linea di diritto*, va dunque compresa la riduzione della stupidità, della malvagità, della follia alla sola figura dell'errore. Di qui il carattere ibrido di questo insulso concetto, che non appartarrebbe al pensiero puro se questo non fosse deviato *dal di fuori*, ma che non risulterebbe da questo di fuori se non fosse *nel* pensiero puro. Per questo, da parte nostra, non possiamo contentarci di invocare certi fatti contro l'immagine di diritto del pensiero dogmatico. Come già per il riconoscimento, la discussione va condotta sul piano del diritto, interrogandoci sulla legittimità della distribuzione dell'empirico e del trascendentale, così come la compie l'immagine dogmatica, in quanto è da presumere piuttosto che ci siano *fatti* di errore. Ma quali? *Chi* dice

«buongiorno Teodoro» quando passa Teeteto, e «sono le tre» quando sono le tre e mezza e che $7 + 5 = 13$, come il miope, il distratto, il bambino a scuola? Ci sono qui esempi effettivi di errori ma che, come la maggior parte dei «fatti», rimandano a situazioni perfettamente artificiali o infantili, e danno del pensiero un'immagine grottesca in quanto lo ricollegano a interrogazioni molto semplici a cui si può e si deve rispondere con proposizioni indipendenti¹². L'errore assume un senso solo quando il gioco del pensiero cessa di essere speculativo per divenire una sorta di gioco radiofonico. Tutto dunque va rovesciato: è l'errore un fatto, arbitrariamente estrapolato, arbitrariamente proiettato nel trascendentale, e quanto alle vere strutture trascendentali del pensiero, e al «negativo» che le avvolge, forse esse vanno cercate altrove, in figure diverse da quelle dell'errore.

In certo senso i filosofi hanno sempre avuto una acuta coscienza di questa necessità. Sono ben pochi coloro che non hanno provato il bisogno di arricchire il concetto di errore con determinazioni di altra natura. (Per fare qualche esempio, la nozione di superstizione, così come è stata elaborata da Lucrezio, Spinoza e dai filosofi del secolo XVIII, in particolare da Fontenelle. È chiaro che «l'assurdità» di una superstizione non si riduce al suo nucleo di errore. Così l'ignoranza o l'oblio di Platone si distingue tanto dall'errore quanto la stessa reminiscenza dall'innatezza. La nozione stoica di *stultitia* è a un tempo follia e stupidità. L'idea kantiana di illusione interna, intrinseca alla ragione, si distingue radicalmente dal meccanismo estrinseco dell'errore. L'alienazione degli hegeliani presuppone un rimaneggiamento profondo del rapporto vero-falso. Le nozioni schopenhaueriane di volgarità e di stupidità implicano un rovesciamento totale del rapporto volontà-intelletto). Ma ciò che impedisce a queste più ricche determinazioni di svilupparsi per se stesse, è nonostante tutto il mantenimento dell'immagine dogmatica, e dei postulati di senso comune, di riconoscimento e di rappresentazione che vi si accompagnano. Allora i correttivi non possono apparire se non come «pentimenti», che vengono a complicare o a turbare per un istante l'immagine senza rovesciarne il principio implicito.

La stupidità non è l'animalità. L'animale è protetto da forme specifiche che gli impediscono di essere stupido, «bestia». Spesso sono state stabilite corrispondenze formali tra il volto umano e le teste animali, cioè tra differenze individuali dell'uomo e differenze specifiche dell'animale. Ma in tal modo non ci si rende conto della stupidità come bestialità propriamente umana. Quando il poeta satirico percorre tutti i gradi dell'ingiuria, egli non si ferma alle forme animali, ma attua regressioni più profonde, dai carnivori agli erbivori, e finisce per sboccare in una cloaca, su un fondo universale digestivo e leguminoso. Al di sotto del gesto esteriore in cui si realizza la sortita o

il movimento della voracità, c'è il processo interiore della digestione, la stupidità e la bestialità dai movimenti peristaltici. Così il tiranno non è soltanto rappresentato con la testa di bue, ma con la testa a pera, a forma di cavolo o di patata. Mai nessuno è superiore o estraneo a ciò di cui profitta: il tiranno istituzionalizza la stupidità, ma è il primo a servire il proprio sistema, il primo a soggiacere all'istituzione: sempre uno schiavo comanda agli schiavi. E ancora, in che modo il concetto di errore potrebbe rendere atto di quella sintesi di stupidità e di crudeltà, di grottesco e di terrificante, che riflette il corso del mondo? La codardia, la crudeltà, la bassezza, la stupidità non sono semplicemente potenze corporali, o fatti caratteriali e sociali, ma strutture del pensiero come tale. Il paesaggio trascendentale si anima: vi è introdotto il posto del tiranno, dello schiavo e dell'imbecille — senza che il posto somigli a colui che lo occupa, e senza che il trascendentale sia mai ricalcato sulle figure empiriche che rende possibili. Quel che ci impedisce di fare della stupidità un problema trascendentale, è ancora una volta la nostra fede nei postulati della *Cogitatio* per cui la stupidità non può essere altro che una determinazione empirica, che rimanda alla psicologia o all'aneddoto — peggio ancora, alla polemica e alle ingiurie — agli sciocchezzi come genere pseudoletterario particolarmente esecrabile. Ma di chi la colpa? La colpa non è della filosofia che si è lasciata convincere del concetto di errore, a costo di dedurlo proprio dai fatti, ma da fatti poco significativi e largamente arbitrari? La peggiore letteratura fa raccolta di schiocchezze, ma la migliore è stata sempre assillata dal problema della stupidità, che ha saputo condurre sino alle soglie della filosofia, dandole tutta la sua dimensione cosmica, enciclopedica e gnoseologica (Flaubert, Baudelaire, Bloy). Sarebbe bastato che la filosofia riprendesse questo problema coi propri mezzi e con la modestia necessaria, considerando che la stupidità non è mai quella degli altri, ma l'oggetto di una domanda propriamente trascendentale: come la stupidità (e non l'errore) è possibile?

La stupidità è possibile in virtù del nesso del pensiero con l'individuazione. Tale nesso, molto più profondo di quanto non appaia nell'io penso, si intreccia in un campo d'intensità che costituisce già la sensibilità del soggetto pensante. Difatti l'io e l'Ego sono forse solo indici di specie: l'umanità come specie e come parti. Senza dubbio la specie è passata allo stato implicito nell'uomo, talché *Io* come forma può servire da principio universale al riconoscimento e alla rappresentazione, mentre le forme specifiche esplicite sono soltanto da esso riconosciute, e la specificazione non è se non la regola di uno degli elementi della rappresentazione. L'io, dunque, non è una specie se non in quanto contiene implicitamente ciò che i generi e le specie sviluppano esplicitamente, e cioè il divenire rappresentato della

forma. Una stessa sorte accomuna Eudosso e Epistemone. L'individuazione, invece, non ha nulla a che fare con la specificazione, anche prolungata, e non soltanto differisce essenzialmente da ogni specificazione, ma, come vedremo, la rende possibile e la precede, in quanto consiste in campi di fattori intensivi fluenti che non traggono più la forma dall'io né dall'Ego. L'individuazione come tale, operante sotto tutte le forme, non è separabile da un fondo puro che essa fa sorgere e porta con sé. È difficile descrivere questo fondo, e nello stesso tempo il terrore e l'attrazione che suscita. Smuovere il fondo è l'occupazione più pericolosa, ma anche la più allettante nei momenti di stupore di una volontà ottusa, in quanto il fondo sale con l'individuo alla superficie senza tuttavia prendere forma o figura, e ci fissa, pur senza occhi. L'individuo se ne distingue, ma il fondo no, poiché continua a unirsi con ciò che da esso si separa. Il fondo è l'indeterminato solo in quanto continua a combaciare con la determinazione, come il terreno con la scarpa. Ma se gli animali sono in certo senso premuniti contro questo fondo dalle loro forme esplicite, non si può dire lo stesso per l'io e l'Ego, insidiati come sono dai campi di individuazione che li travagliano, e senza difesa contro l'emersione del fondo che tende loro il suo specchio difforme e deformante, dove si dissolvono tutte le forme pensate. La stupidità non è il fondo né l'individuo, ma proprio il rapporto in cui l'individuazione fa salire il fondo senza potergli dare forma (il fondo sale attraverso l'io, penetrando quanto più profondamente nella possibilità del pensiero, e costituendo il non-riconosciuto di ogni riconoscimento). Tutte le determinazioni divengono crudeli e malvage, in quanto sono colte da un pensiero che le contempla e le inventa, scorticate, separate dalla loro forma vivente, già fluttuanti in questo cupo fondo. Tutto diviene violenza in questo fondo passivo, razzia, su questo fondo digestivo. Qui si compie il sabba della stupidità e della malvagità. Ed è forse qui l'origine della malinconia che grava sui visi più belli dell'uomo, nel presentimento di una laidezza insita nel volto umano, di un affiorare della stupidità, di una deformazione del male, di una riflessione nella follia. Difatti dal punto di vista della filosofia della natura, la follia insorge nel punto in cui l'individuo si riflette in questo libero fondo (e quindi anche la stupidità nella stupidità e la crudeltà nella crudeltà), e non può più sopportarsi. «Allora una penosa facoltà si sviluppò nel loro spirito, quella di vedere la stupidità e di non potere più tollerarla...»¹³. È vero che questa facoltà tanto penosa diviene anche la facoltà imperante quando essa informa la filosofia come filosofia dello spirito, cioè quando induce tutte le altre facoltà all'esercizio trascendente che rende possibile una violenta riconciliazione dell'individuo, del fondo e del pensiero.

Allora i fattori di individuazione intensiva si assumono come oggetti, in modo da costituire l'elemento più alto di una sensibilità trascendentale, il *sentendum*, talché di facoltà in facoltà, il fondo si trova portato nel pensiero, ancora come non-pensato e non-pensante, ma il non-pensato è divenuto la forma empirica necessaria grazie a cui il pensiero nell'io incrinato (Bouvard e Pécuchet) pensa infine il *cogitandum*, cioè l'elemento trascendente che può essere solo pensato («il fatto che non pensiamo ancora» o Che cos'è la stupidità?).

Come sanno bene i professori, è raro trovare nei «compiti» (salvo in quegli esercizi in cui bisogna tradurre proposizione per proposizione, oppure produrre un risultato fisso) errori o qualcosa di falso. Frequenti sono invece i nonsensi, le osservazioni prive di interesse o di importanza, le banalità assunte come rilevanti, le confusioni di «punti» ordinari con punti singolari, i problemi mal posti o deviati dal loro senso. Questa del resto è la nostra sorte comune, la peggiore e la più frequente, e pur gravida di minacce. Quando i matematici polemizzano fra loro, è improbabile che l'uno rimproveri all'altro di essersi sbagliato nei risultati o nei calcoli, si rimproverano piuttosto di aver presentato un teorema insignificante, un problema privo di senso. Detto questo, spetta alla filosofia trarre le conseguenze. L'elemento del senso, chiaramente riconosciuto dalla filosofia, ci è divenuto persino assai familiare, ma ciò forse non è ancora sufficiente. Si definisce il senso comune come la condizione del vero: ma poiché si suppone che la condizione conservi un'estensione più larga del condizionato, il senso non fonda la verità senza rendere anche possibile l'errore. Una proposizione falsa, dunque, resta nondimeno una proposizione priva di senso. Quanto al nonsenso, invece, esso è la proprietà di ciò che non può essere né vero né falso. In una proposizione si distinguono due dimensioni: la dimensione dell'*espressione*, secondo cui la proposizione enuncia, esprime qualcosa di insito nell'idea; la dimensione della *designazione*, secondo cui essa indica, designa degli oggetti a cui si applica l'enunciato o l'espresso. L'una sarebbe la dimensione del senso, l'altra, quella del vero e del falso. Ma così il senso non potrebbe fondare la verità di una proposizione senza restare indifferente a ciò che fonda. Il vero e il falso sarebbe un problema di designazione (come dice Russell, «la questione della verità e della falsità concerne quel che i termini e gli enunciati indicano, non quello che esprimono»). Ci si trova allora in una strana situazione: si scopre il campo del senso, ma lo si rimanda semplicemente a un fiuto psicologico o a un formalismo logico, e ove occorra, si aggiunge ai valori classici del vero e del falso il nuovo valore del nonsenso e dell'assurdo. Ma si suppone che il vero e il falso continuino ad esistere nello stesso stato di prima, cioè com'erano indipendentemente dalla condizione loro assegnata o dal nuovo valore

aggiuntovi. E così se ne dice troppo o troppo poco: troppo, perché la ricerca di un fondamento costituisce l'essenziale di una «critica» che dovrebbe ispirarci nuovi modi di pensare; troppo poco, perché nella misura in cui il fondamento resta più esteso del fondato, questo tipo di critica serve soltanto a giustificare i modi tradizionali di pensare. Si suppone che il vero e il falso restino non intaccati dalla condizione che non fonda l'uno senza rendere l'altro possibile. Rimandando il vero e il falso al rapporto di designazione nella proposizione, si ha un sesto postulato, il postulato della stessa proposizione o della designazione, che riassume e lega i precedenti postulati (non essendo il rapporto di designazione se non la forma logica del riconoscimento).

In effetti, la condizione deve essere condizione dell'esperienza reale, e non dell'esperienza possibile, in quanto costituisce una genesi intrinseca, non un condizionamento estrinseco. La verità sotto ogni aspetto è questione di produzione e non di adeguazione, questione di genitalità e non di ineità o di reminiscenza. Non è possibile credere che il fondato resti lo stesso, lo stesso di prima, quando non era fondato, né passato attraverso la prova del fondamento. Se la ragione sufficiente, se il fondamento è «ricurvo», ciò accade perché esso riferisce ciò che fonda a un vero senza-fondo, e per così dire, non lo si riconosce più. Fondare vuol dire operare la metamorfosi. Il vero e il falso non concernono una semplice designazione, che il senso si limiterebbe a rendere possibile restandovi indifferente. Il rapporto della proposizione con l'oggetto che essa designa deve essere stabilito nel senso stesso, in quanto spetta al senso insito nell'idea superarsi verso l'oggetto designato. La designazione non potrebbe mai essere fondata se, in quanto compiuta nel caso di una proposizione vera, non dovesse essere pensata come il limite delle serie genetiche o dei nessi di idee che costituiscono il senso. Se il senso si supera verso l'oggetto, quest'ultimo non può più essere posto nella realtà come esterno al senso, ma soltanto come il limite del suo processo. E il rapporto della proposizione con ciò che designa, in quanto il rapporto è compiuto, si trova costituito nell'unità del senso, insieme con l'oggetto che lo compie. In un solo caso il designato è valido per sé e resta esterno al senso, per l'appunto quando si hanno proposizioni singolari, prese come esempi, arbitrariamente staccate dal loro contesto¹⁴. Ma anche qui, come credere che esempi scolastici, infantili e artificiali, possano giustificare l'immagine del pensiero? Ogni volta che una proposizione è collocata nel contesto del pensiero vivente, appare chiaro che essa ha esattamente la verità che merita secondo il proprio senso, la falsità che le spetta secondo i nonsensi che implica. Si ha sempre la parte di vero che si merita secondo il senso di ciò che si dice. Il senso è la genesi o la produzione del vero, e la verità non è se non il risultato empirico del senso. In tutti i postulati dell'immagine dogmatica, si

ritrova la stessa confusione di innalzare al trascendentale una semplice figura dell'empirico, salvo poi a fare cadere nell'empirico le vere strutture del trascendentale.

Il senso è l'espresso della proposizione, ma che cos'è *l'espresso*? Esso non si riduce né all'oggetto designato, né allo stato vissuto di colui che si esprime. Occorre anche distinguere il senso e il significato nel modo seguente: il significato rimanda soltanto al concetto e al modo con cui si riferisce a oggetti condizionati in un campo di rappresentazione, ma il senso è come l'idea che si sviluppa nelle determinazioni infra-rappresentative. Non ci si deve stupire che sia più facile dire ciò che il senso non è, che dire ciò che è. In effetti, non è possibile formulare nello stesso tempo una proposizione e il suo senso, né dire il senso di ciò che diciamo. Il senso, da questo punto di vista, è il vero *loquendum*, ciò che non può essere detto nell'uso empirico, benché possa essere solo detto nell'uso trascendente. L'Idea che si riflette su tutte le facoltà, non si riduce tuttavia al senso, in quanto, a sua volta, è anche il non-senso; e non c'è alcuna difficoltà a conciliare questo duplice aspetto per cui l'idea, mentre è costituita di elementi strutturali che non hanno senso per se stessi, costituisce proprio il senso di tutto ciò che produce (struttura e genesi). Non c'è che un termine che dice se stesso e il proprio senso, e questo è proprio il termine non-senso, abraxas, snark¹⁵ o bliturí. E se il senso è necessariamente un non-senso per l'uso empirico delle facoltà, viceversa, i nonsensi così frequenti nell'uso empirico sono come il segreto del senso per l'osservatore scrupoloso le cui facoltà siano tutte tese verso un limite trascendente. Come è stato riconosciuto da molti autori, sia pure in modi diversi, da Flaubert a Lewis Carroll, il meccanismo del nonsenso è la più alta finalità del senso, così come il meccanismo della stupidità è la più alta finalità del pensiero. Se è vero che noi non diciamo il senso di ciò che diciamo, possiamo almeno assumere il senso, vale a dire *l'espresso* di una proposizione, come il *designato* di un'altra proposizione di cui, a sua volta, non diciamo il senso, e così all'infinito. Sicché, chiamando «nome» ogni proposizione della coscienza, quest'ultima si trova coinvolta in una regressione nominale indefinita, dove ogni nome rinvia a un altro nome che designa il senso del precedente. Ma l'impotenza della coscienza empirica sta qui come l'«ennesima» potenza del linguaggio, e la sua ripetizione trascendente, come potere infinito di parlare delle parole stesse o di parlare sulle parole. In ogni modo, il pensiero è tradito dall'immagine dogmatica e nel postulato delle proposizioni, secondo cui la filosofia troverebbe un cominciamento in una prima proposizione della coscienza, nel Cogito. Ma forse Cogito è il nome che non ha senso né altro oggetto se non nella regressione indefinita come potenza di reiterazione (io penso di pensare di pensare...). Ogni

proposizione della coscienza implica un inconscio del pensiero puro, che costituisce la sfera del senso in cui si regredisce all'infinito.

Il primo paradosso del senso è dunque quello della proliferazione, secondo cui l'espresso di un «nome» è il designato di un altro nome che viene a duplicare il primo. E senza dubbio si può sfuggire a questo paradosso, ma per cadere in un altro: questa volta sospendiamo la proposizione, la immobilizziamo, giusto il tempo di estrarne un doppio che ne conserva soltanto il contenuto dell'idea, il dato immanente. La ripetizione paradossale essenziale al linguaggio non consiste più allora in un raddoppiamento, ma in uno sdoppiamento; non in una precipitazione ma in una sospensione. Il doppio della proposizione appare a un tempo distinto dalla proposizione stessa, da colui che la formula e dall'oggetto su cui si fonda: si distingue dal soggetto e dall'oggetto, perché non esiste al di fuori della proposizione che lo esprime; si distingue dalla proposizione stessa, perché si riferisce all'oggetto come al suo attributo logico, al suo «enunciabile» o «esprimibile», è il *tema complesso* della proposizione, e per ciò il termine primo della conoscenza. Per distinguerlo a un tempo dall'oggetto (Dio, il cielo, ad esempio) e dalla proposizione (Dio è, il cielo è azzurro), lo si deve enunciare sotto forma infinitiva o participiale: Dio-essere, o Dio-es-sente, l'essere azzurro del cielo. Tale complesso è un avvenimento dell'idea, è un'entità obiettiva, ma di cui non si può neppure dire che esiste in se stessa: esiste, persiste, avendo un quasi-essere, un extra-essere, il minimo d'essere comune agli oggetti reali, possibili e anche impossibili. Ma in questo modo, si cade in un vespaio di difficoltà secondarie. Difatti, come evitare che le proposizioni contraddittorie abbiano lo stesso senso, dacché l'affermazione e la negazione sono soltanto dei modi proposizionali? E come evitare che un oggetto impossibile, contraddittorio in sé, abbia un senso, benché non abbia «significato» (l'essere-quadrato del cerchio)? E ancora, come conciliare la fugacità del suo oggetto e l'eternità del suo senso? Come fare infine per sfuggire al gioco di specchi: una proposizione deve essere vera perché il suo esprimibile è vero, ma l'esprimibile è vero solo quando la stessa proposizione è vera? Tutte queste difficoltà hanno un'origine comune: estraendo un doppio dalla proposizione, si è evocato un semplice fantasma. Il senso così definito non è solo un alone che scherza al limite delle cose e delle parole. Qui appare il senso, al termine di uno dei più imponenti sforzi della logica, ma come l'inefficace, sterile incorporeo, privo del suo potere di genesi¹⁶. Di tutti questi paradossi, Lewis Carroll ha compilato una lista meravigliosa: il paradosso dello sdoppiamento neutralizzante trova la sua figura nel sorriso senza gatto, come quello del raddoppiamento proliferante, nel cavaliere che dà sempre un nuovo nome al nome della canzone e tra questi due estremi, tutti i

paradossi secondari che formano le avventure di Alice.

Viene da chiedersi se sia vantaggioso esprimere il senso in una forma interrogativa piuttosto che infinitiva o participiale («Dio è?» piuttosto che Dio-essere o l'essente di Dio). A un primo bilancio, il vantaggio è scarso, ma questo accade perché un'interrogazione, sempre ricalcata su risposte date, probabili o possibili, è proprio il doppio neutralizzato di una proposizione data come preesistente, che può o deve servire da risposta. L'oratore pone tutta la sua arte nel costruire interrogazioni in conformità delle risposte che vuole suscitare, vale a dire delle proposizioni di cui vuole convincerci. E anche quando ignoriamo la risposta, non interroghiamo se non supponendola come già data, preesistente di diritto in un'altra coscienza. Questo perché l'interrogazione, presa in senso etimologico, si fa sempre nell'ambito di una comunità: interrogare implica non soltanto un senso comune, ma un buon-senso, una distribuzione del sapere e del dato in rapporto alle coscienze empiriche, secondo le situazioni, i punti di vista, le funzioni e le loro competenze, in modo che una coscienza si suppone sappia già ciò che l'altro ignora (l'ora, da chi abbia un orologio o si trovi vicino a una pendola; quando Cesare sia nato, da chi conosca la storia romana). Nonostante questa imperfezione, la formula interrogativa ha nondimeno il vantaggio che, mentre ci invita a considerare la proposizione corrispondente come una risposta, ci apre nel contempo una nuova via. Una proposizione concepita come risposta costituisce sempre un caso particolare di soluzione, considerato per se stesso astrattamente, separato dalla sintesi superiore che lo riferirebbe insieme con altri casi, a un problema in quanto problema. L'interrogazione, a sua volta, esprime dunque il modo con cui un problema è smembrato, frazionato, tradito nell'esperienza e per la coscienza, secondo i casi di soluzione assunti come diversi, e benché ci dia un'idea insufficiente, ci ispira pur sempre il presentimento di ciò che è smembrato.

Il senso sta nel problema stesso. Il senso è costituito nel tema complesso, ma il tema complesso è l'insieme di problemi e di domande in rapporto al quale le proposizioni servono da elementi di risposta e da casi di soluzione. Codesta definizione, tuttavia, esige che ci si sbarazzi di un'illusione insita nell'immagine dogmatica del pensiero: bisogna smettere di ricalcare i problemi e le domande sulle proposizioni corrispondenti che servono o possono servire da risposte. Si sa che l'agente dell'illusione è l'interrogazione, la quale, nell'ambito di una comunità, smembra i problemi e le domande, ricostituendoli secondo le proposizioni della coscienza comune empirica, cioè secondo le verosomiglianze di una semplice *doxa*. In tal modo, il grande sogno logico di un calcolo dei problemi o di un calcolo combinatorio, viene a trovarsi compromesso. Si è creduto che il

problema, la domanda fossero soltanto la neutralizzazione di una proposizione corrispondente. Perché non credere allora che il tema o il senso è soltanto un doppio inefficace, ricalcato sul tipo delle proposizioni che sussume, o anche su un elemento presunto comune di ogni proposizione (la tesi indicativa)? Se non si scorge che il senso o il problema è extra-proposizionale, che differisce essenzialmente da ogni proposizione, ci si lascia sfuggire l'essenziale, la genesi dell'atto di pensare, l'uso delle facoltà. La dialettica è l'arte dei problemi e delle domande, il calcolo combinatorio, il calcolo dei problemi in quanto tali. Ma la dialettica perde il suo potere specifico, e allora comincia la storia della sua lunga degradazione che la fa cadere sotto la potenza del negativo, quando si limita a ricalcare i problemi sulle proposizioni. Scrive Aristotele: «Se si dice ad esempio: Animale-pedestre-bipede è la definizione dell'uomo, o Animale è il genere dell'uomo, si ottiene una proposizione; se ci si chiede invece se Animale-pedestre-bipede è o no la definizione dell'uomo, si ha un problema.

E lo stesso vale per le altre nozioni. Ne risulta ovviamente che i problemi e le proposizioni sono in numero uguale, poiché di ogni proposizione si può fare un problema, mutando semplicemente la forma della frase». (Persino nei logici contemporanei, si ritrova lo stesso procedimento illusorio. Il calcolo dei problemi è presentato come extra-matematico; il che è vero, poiché esso è essenzialmente logico, cioè dialettico, ma è inferito da un semplice calcolo delle proposizioni, sempre copiato, ricalcato sulle proposizioni stesse¹⁷).

Ci si vuol far credere che i problemi siano dati già pronti, e che scompaiano nelle risposte o nella soluzione; ma sotto questo duplice aspetto, essi ormai non possono più essere che fantasmi. Ci si vuol far credere che l'attività del pensare, e anche il vero e il falso in rapporto a questa attività, non comincino che con la ricerca delle soluzioni, non riguardino che le soluzioni. È probabile che codesta credenza abbia la stessa origine degli altri postulati dell'immagine dogmatica: si tratta sempre di esempi infantili separati dal loro contesto, arbitrariamente innalzati a modelli. È un pregiudizio infantile che il maestro dia un problema e il nostro compito sia quello di risolverlo, mentre il suo risultato è giudicato vero o falso da un'autorità indiscussa. Ed è un pregiudizio sociale, nell'interesse palese di farci restare bambini, indurci sempre a risolvere problemi proposti dall'esterno, e consolarci o distrarci dicendoci che abbiamo vinto se abbiamo saputo rispondere: ponendo il problema come ostacolo e vedendo in colui che risponde, risolvendolo, una specie di Ercole. Ecco l'origine di un'immagine grottesca della cultura, che si ritrova persino nei test, nelle direttive di governo, nei concorsi dei giornali (in cui ognuno è invitato a scegliere secondo il proprio gusto, a condizione però che tale gusto coincida con quello di tutti). Siate voi stessi, ma a patto che il vostro io sia

come quello degli altri. Come se non si resti schiavi fintantoché non si disponga dei problemi stessi, d'una partecipazione ai problemi, di un diritto ai problemi, di una gestione dei problemi. È destino dell'immagine dogmatica del pensiero fondarsi per abitudine su esempi psicologicamente infantili, socialmente reazionari (casi di riconoscimento, di errore, di proposizioni semplici, di risposte o di soluzioni) onde pregiudicare ciò che dovrebbe essere il punto più alto del pensiero, vale a dire la genesi dell'atto di pensare e il *sensu* del vero e del falso. Di conseguenza, un settimo postulato viene ad aggiungersi agli altri: quello delle risposte e delle soluzioni, secondo cui il vero e il falso non cominciano se non con le soluzioni o qualificano le risposte. Tuttavia, quando in un esame scientifico accade che sia «dato» un falso problema, un simile felice scandalo viene a ricordare alle famiglie che i problemi non sono già fatti, ma che devono essere costituiti e investiti in campi simbolici specifici; e che il libro del maestro ha necessariamente bisogno di un maestro, necessariamente fallibile, per essere fatto. Alcuni tentativi pedagogici si sono proposti di far partecipare gli allievi, anche giovanissimi, alla formulazione dei problemi, alla loro costituzione, alla loro posizione come problemi. Per di più, tutti «riconoscono» in un certo senso che la cosa più importante sono i problemi. Ma non basta riconoscerlo di fatto, come se il problema non fosse che un movimento provvisorio e contingente destinato a scomparire nella formazione del sapere, e non dovesse la propria importanza se non alle condizioni empiriche negative cui si trova subordinato il soggetto conoscente; occorre invece portare tale scoperta al livello trascendentale, e considerare i problemi non come «dati» (*data*), ma come «oggetti» progettuali autosufficienti, che implicano atti che li costituiscono e li investono nei loro campi simbolici. Lungi dal riguardare le soluzioni, il vero e il falso investono innanzitutto i problemi. Una soluzione ha sempre la verità che merita secondo il problema a cui risponde; e il problema ha sempre la soluzione che merita secondo la *sua* propria verità o falsità, cioè secondo il suo senso. Proprio questo significano formule celebri quali «i veri grandi problemi sono posti solo quando sono risolti», o «l'umanità si pone solo i problemi che è in grado di risolvere»: non già che i problemi, pratici o speculativi, siano come l'ombra di soluzioni preesistenti, ma al contrario è la soluzione che deriva necessariamente dalle condizioni complete in cui si determina il problema in quanto problema, dai mezzi e dai termini di cui si dispone per porlo. Il problema o il senso, è insieme il luogo di una verità originaria e la genesi di una verità derivata. Le nozioni di non-senso, di falso senso, di controsenso devono essere riferite ai problemi stessi (ci sono problemi che sono falsi per indeterminazione, altri per iperdeterminazione; e la stupidità infine è la facoltà dei falsi problemi,

che attesta di una inettitudine a costituire, ad assumere e determinare un problema in quanto tale). I filosofi e i sapienti sognano di portare nei problemi la prova del vero e del falso, costituendo così l'oggetto della dialettica come calcolo superiore o combinatorio. Ma ancora una volta, questo sogno funziona soltanto come un «pentimento», finché le conseguenze trascendentali non siano esplicitamente tratte e sussista in linea di diritto l'immagine dogmatica del pensiero.

In realtà l'illusione naturale (che consiste nel ricalcare i problemi sulle proposizioni) si prolunga in un'illusione filosofica. Si riconosce l'esigenza critica, ci si sforza di portare la prova del vero e del falso fin nei problemi, ma si sostiene che la verità di un problema risiede soltanto nella sua possibilità di ricevere una soluzione. La nuova figura dell'illusione, il suo carattere tecnico, proviene questa volta dal fatto che si modella la forma dei problemi sulla *forma di possibilità* delle proposizioni, come già si vede in Aristotele, il quale assegnava alla dialettica, come suo compito reale, suo solo compito effettivo, l'arte dei problemi e delle domande. Mentre l'Analitica ci dà il mezzo di risolvere un problema già dato, o di rispondere a una domanda, la Dialettica deve mostrare come si ponga legittimamente la domanda. L'Analitica studia il processo mediante il quale il sillogismo conclude necessariamente, ma la Dialettica inventa i temi di sillogismo (che Aristotele chiama precisamente «problemi») e genera gli elementi di sillogismo concernenti un tema («proposizioni»). Solo che, per giudicare di un problema, Aristotele ci esorta a considerare «le opinioni acquisite da tutti gli uomini o dalla maggior parte di loro, o dai saggi», per riferirle a punti di vista generali (predicabili) e formare così dei *luoghi* che consentano di affermarle o confutarle in una discussione. I luoghi comuni sono dunque la prova proprio del senso comune; sarà considerato come falso problema ogni problema la cui proposizione corrispondente contenga un vizio logico che concerne l'accidente, il genere, la proprietà o la definizione. Se in Aristotele la dialettica appare svalutata, ridotta alle semplici verosomiglianze dell'opinione o della *doxa*, ciò accade non perché egli abbia mal compreso il compito essenziale, ma, viceversa, perché egli ha mal concepito la realizzazione di tale compito. Prigioniero dell'illusione naturale, Aristotele ricalca i problemi sulle proposizioni del senso comune, e vittima dell'illusione filosofica, fa dipendere la verità dei problemi dai luoghi comuni, cioè dalla *possibilità logica* di ricevere una soluzione (in quanto le proposizioni designano proprio casi di soluzione possibile).

Tutt'al più, nel corso della storia della filosofia, varia la forma della possibilità. Così i sostenitori di un metodo matematico pretendono di opporsi alla dialettica, pur conservandone l'essenziale, vale a dire l'ideale di una combinatoria o di un calcolo dei problemi.

Ma invece di ricorrere alla forma logica del possibile, essi pongono in risalto un'altra forma di possibilità, propriamente matematica, sia geometrica, sia algebrica. I problemi continuano dunque ad essere ricalcati su proposizioni corrispondenti, e ad essere valutati secondo la loro possibilità di ricevere una soluzione. Più precisamente, da un punto di vista geometrico e sintetico, i problemi sono inferiti da proposizioni di un tipo particolare denominate teoremi. È una tendenza generale della geometria greca limitare da una parte i problemi a vantaggio dei teoremi, e subordinare dall'altra i problemi agli stessi teoremi. Il fatto è che i teoremi sembrano esprimere e sviluppare le proprietà dell'essenza semplice, mentre i problemi concernono soltanto avvenimenti e affezioni che testimoniano di una degradazione, di una proiezione dell'essenza nell'immaginazione. Ma in tal modo, il punto di vista della genesi è necessariamente relegato a un rango inferiore: si dimostra che una cosa non può non essere, anziché mostrare che è, e perché è (dove la frequenza in Euclide dei ragionamenti negativi, indiretti e per assurdo, che mantengono la geometria sotto il dominio del principio d'identità, impedendole di essere una geometria della ragione sufficiente). Da un punto di vista algebrico e analitico, la situazione non cambia nella sostanza. Ora i problemi sono ricalcati su equazioni algebriche, e valutati secondo la possibilità di compiere sui coefficienti dell'equazione un insieme di operazioni che fornisce le radici. Ma, come in geometria si immagina il problema risolto, così in algebra operiamo su quantità incognite come se fossero note: in tal modo, si persegue il compito che consiste nel ridurre i problemi alla forma delle proposizioni capaci di servire loro da casi di soluzione, come si vede chiaramente in Descartes. Il metodo cartesiano (la ricerca del chiaro e distinto) è un metodo per risolvere problemi che si suppongono dati, non un metodo d'invenzione, insito nella costituzione dei problemi stessi e nella comprensione delle questioni. Le regole che concernono i problemi e le questioni non hanno se non un ruolo espressamente secondario e subordinato. Opponendosi alla dialettica aristotelica, Descartes ha tuttavia un punto in comune con essa, un punto che è poi decisivo: il calcolo dei problemi e delle questioni resta inferito da un calcolo delle «proposizioni semplici» date come precedenti, ancora una volta secondo il postulato dell'immagine dogmatica¹⁸.

Dopo Descartes, le variazioni si susseguono, ma la prospettiva non cambia. Gli empiristi, per esempio, non fanno altro che inventare una nuova forma di possibilità: la probabilità, o la possibilità fisica di ricevere una soluzione. E che dire dello stesso Kant? Più di ogni altro filosofo, Kant esige tuttavia che la prova del vero e del falso sia portata nei problemi e nelle questioni, e proprio così egli definisce la Critica. La sua profonda teoria dell'idea, come problematizzante e

problematica, gli consente di ritrovare la vera origine della dialettica, e anche di introdurre i problemi nell'esposizione geometrica della Ragione pratica. Solo che, proprio in quanto la critica kantiana resta sotto il segno dell'immagine dogmatica o del senso comune, Kant definisce ancora la verità di un problema mediante la sua possibilità di ricevere una soluzione: si tratta questa volta di una forma di possibilità trascendentale, conforme ad un uso legittimo delle facoltà come è determinato in ciascun caso da questa o quella organizzazione del senso comune (alla quale il problema corrisponde). Ed ecco che ricompare ancora la duplice figura dell'illusione: l'illusione naturale che consiste nel ricalcare i problemi su proposizioni che si suppone preesistenti, come opinioni logiche, teoremi geometrici, equazioni algebriche, ipotesi fisiche, giudizi trascendentali; e l'illusione filosofica, che consiste nel valutare i problemi secondo la loro «risolubilità», ossia secondo la forma estrinseca variabile della loro possibilità di soluzione. È fatale, allora, che lo stesso fondamento sia una semplice condizione esterna: strano salto in loco e circolo vizioso con cui il filosofo pretende di portare la verità dalle soluzioni ai problemi, ma succubo ancora dell'immagine dogmatica, rinvia la verità dei problemi alla possibilità delle loro soluzioni. E in questo caso viene a mancare la caratteristica interna del problema in quanto tale, l'elemento imperativo interiore che decide innanzitutto della sua verità e della sua falsità, e misura il suo potere intrinseco di genesi, vale a dire l'oggetto stesso della dialettica o della combinatoria, il «differenziale». I problemi, infatti, sono prove e selezioni, e l'essenziale è che, nell'ambito dei problemi, si compia una genesi della verità, una produzione del vero nel pensiero, in quanto il problema è l'elemento differenziale nel pensiero, l'elemento genetico nel vero. È possibile dunque sostituire un punto di vista della genesi effettiva al semplice punto di vista del condizionamento. Il vero e il falso non restano nell'indifferenza del condizionato in rapporto alla propria condizione, né la condizione, nell'indifferenza in rapporto a ciò che essa rende possibile. Una produzione del vero e del falso mediante il problema, e nella misura del senso, è il solo modo di prendere sul serio espressioni quali «vero e falso problema». A questo scopo, basta rinunciare a copiare i problemi su proposizioni possibili, e a definire la verità dei problemi mediante la possibilità di ottenere una soluzione. Viceversa, la «risolubilità» deve dipendere da una caratteristica interna e deve trovarsi determinata dalle condizioni del problema, contemporaneamente alle soluzioni reali, generate da e nel problema. Senza questo rovesciamento, la conclamata rivoluzione copernicana si riduce a niente. Allo stesso modo non si può parlare di rivoluzione finché si resta alla geometria euclidea: occorre spingersi fino a una geometria della ragione sufficiente, a una geometria

differenziale di tipo riemaniano, che tende a generare il discontinuo a partire dal continuo o a fondare le soluzioni nelle condizioni dei problemi.

Non soltanto il senso è insito nell'idea, ma i problemi sono le Idee stesse. Tra i problemi e le proposizioni, c'è sempre una differenza radicale, uno scarto essenziale. Una proposizione per se stessa è particolare, e rappresenta una *risposta* determinata. Un insieme di proposizioni possono distribuirsi in modo che le risposte che rappresentano formino i casi di una *soluzione* generale (come per i valori di un'equazione algebrica). Ma per l'appunto, generali o particolari, le proposizioni trovano il proprio senso solo nel problema soggiacente che le ha ispirate. Soltanto l'idea, il problema, è universale. La soluzione non conferisce universalità al problema, ma il problema conferisce universalità alla soluzione. Non è sufficiente risolvere un problema con l'ausilio di una serie di casi semplici che abbiano il ruolo di elementi analitici; occorre anche determinare le condizioni in cui il problema acquista il massimo di comprensione e di estensione, e sia in grado di comunicare ai casi di soluzione la continuità *ideale* che gli è propria. Persino per un problema che presenti un solo caso di soluzione, la proposizione che designa quest'ultimo non troverebbe il proprio senso se non in un complesso capace di comprendere situazioni immaginarie e d'integrare un ideale di continuità. Risolvere, vuol sempre dire generare le discontinuità sul fondo di una continuità funzionante come Idea. Non appena «dimentichiamo» il problema, non abbiamo più davanti a noi che una soluzione generale astratta; e poiché nulla può sostenere questa generalità, nulla può impedire alla soluzione di sbriciolarsi nelle proposizioni particolari che ne formano i casi. Separate dal problema, le proposizioni ricadono allo stato di proposizioni particolari il cui valore è solo designante. Allora la coscienza si sforza di ricostituire il problema, ma secondo il doppio neutralizzato delle proposizioni particolari (interrogazioni, dubbi, verosomiglianze, ipotesi) e secondo la forma vuota delle proposizioni generali (equazioni, teoremi, teorie...)19. Ha allora inizio la duplice confusione che assimila il problema alla serie degli *ipotetici*, e lo subordina alla serie dei *categorici*. La natura dell'universale è come perduta, ma con essa anche la natura del singolare. Perché il problema o l'idea è tanto la singolarità concreta quanto la vera universalità. Ai rapporti che costituiscono l'universale del problema, corrispondono ripartizioni di punti privilegiati e singolari che costituiscono la determinazione delle condizioni del problema. Proclo, pur conservando il primato del teorema sul problema, ha definito rigorosamente quest'ultimo come concernente un ordine di avvenimenti e di affezioni20. E Leibniz da parte sua, precisa che ciò che separa il problema dalle proposizioni, è

ogni sorta di avvenimenti, «il come e le circostanze», in cui le proposizioni trovano il proprio senso. Ma questi avvenimenti sono avvenimenti *ideali* e di un'altra natura, più profondi degli avvenimenti reali che determinano nell'ordine delle soluzioni. Sotto i grandi avvenimenti clamorosi stanno i piccoli avvenimenti silenziosi, come sotto la luce naturale, i piccoli bagliori dell'idea. La singolarità va al di là delle proposizioni particolari, come l'universale, al di là della proposizione generale. Le Idee problematiche non sono essenze semplici ma complesse, sono molteplicità di rapporti e di singolarità corrispondenti. Dal punto di vista del pensiero, la distinzione problematica dell'ordinario e del singolare, e i nonsensi che provengono da una cattiva ripartizione nelle condizioni del problema, sono senza dubbio più importanti della dualità ipotetica o categorica del vero e del falso, con gli «errori» che vengono soltanto dalla loro confusione nei casi di soluzione.

Un problema non esiste al di fuori delle soluzioni che gli sono proprie. Ma lungi dal dissolversi, il problema persiste nelle soluzioni che lo ammantano. Un problema si determina contemporaneamente alla sua soluzione; ma la determinazione del problema non si confonde con la soluzione: i due elementi differiscono per natura e la determinazione è come la genesi della soluzione concomitante. (In tal modo la ripartizione delle singolarità appartiene completamente alle condizioni del problema, mentre la loro specificazione rinvia già alle soluzioni costruite sotto tali condizioni). Il problema è immanente e al tempo stesso trascendente in rapporto alle proprie soluzioni: trascendente, perché consiste in un sistema di nessi *ideali* o di rapporti differenziali tra elementi genetici. Immanente, perché questi nessi o rapporti s'incarnano nelle relazioni attuali che non somigliano loro, e che sono definite dal campo di soluzione. Nessuno più di Albert Lautman ha dimostrato, in un'opera mirabile, che i problemi sono innanzitutto Idee platoniche, nessi *ideali* tra nozioni *dialettiche*, relative a «situazioni eventuali dell'esistente», ma anche che si attualizzano nelle relazioni reali costitutive della soluzione cercata su un campo *matematico*, o *fisico*, ecc. In tal senso, secondo Lautman, la scienza partecipa sempre d'una dialettica che la supera, ossia di una potenza metamatematica e extra-proposizionale, benché questa dialettica attui i propri nessi solo nelle proposizioni di teorie scientifiche²¹. I problemi sono sempre dialettici; per questo, quando la dialettica «oblia» l'intimo rapporto che la lega con i problemi in quanto Idee, e quando si contenta di ricalcare i problemi sulle proposizioni, perde la sua vera potenza per cadere sotto il potere del negativo, e sostituire necessariamente all'oggettività *ideale* del *problematico* un semplice accostamento delle proposizioni opposte, contrarie o contraddittorie. Una lunga trasformazione che ha inizio con la stessa dialettica, e trova

la sua forma estrema nell'hegelismo. Ma se è vero che ciò che è dialettico in linea di principio, sono i problemi, e ciò che è scientifico sono le loro soluzioni, vanno distinti in modo più completo, il problema come istanza trascendente, il campo simbolico in cui si esprimono le condizioni del problema nel suo movimento di immanenza, e il campo di risolubilità scientifica in cui s'incarna il problema e in funzione del quale si definisce il simbolismo precedente. Soltanto una teoria generale del problema, e della sintesi ideale corrispondente, potrà poi precisare il rapporto tra questi elementi.

I problemi e le relative simboliche sono in rapporto con i segni, i quali «fanno problema» e si sviluppano in un campo simbolico. L'uso paradossale delle facoltà, e innanzitutto della sensibilità nel segno, rinvia quindi alle Idee che percorrono tutte le facoltà risvegliandole a loro volta. Viceversa, l'idea rinvia all'uso paradossale di ciascuna facoltà, e offre a sua volta il senso al linguaggio. Esplorare l'idea, e innalzare le facoltà ciascuna al proprio esercizio trascendente comporta un'operazione identica nella duplice figura di un *apprendere* e di un apprendimento essenziale. Difatti l'apprendista, da una parte, è colui che costituisce e investe problemi pratici o speculativi in quanto tali. Apprendere è il termine che conviene agli atti soggettivi operati di fronte all'oggettività del problema (Idea), mentre sapere designa soltanto la generalità del concetto o il possesso indisturbato di una regola di soluzione. Un noto esperimento in psicologia mostra una scimmia costretta a trovare il cibo in scatole di un dato colore, mescolate ad altre di colori diversi. Orbene, si giunge a un momento paradossale in cui il numero degli «errori» diminuisce, senza che la scimmia tuttavia possieda ancora il «sapere» o «la verità» di una soluzione per ogni caso: è il felice momento in cui la scimmia-filosofo si apre alla verità, e produce a sua volta il vero, ma soltanto nella misura in cui comincia a penetrare nello spessore colorato di un problema. L'esperimento mostra come la discontinuità delle risposte si generi sul fondo di continuità di un apprendimento dell'idea, e come il vero e il falso si distribuiscano secondo quanto si comprende del problema, come la verità finale, una volta ottenuta, insorga come il limite del problema interamente compreso e determinato, come il prodotto di serie genetiche che costituiscono il senso, o il risultato di una genesi che non si svolge soltanto nella testa di una scimmia. Apprendere è penetrare nell'universale dei rapporti che costituiscono l'idea, e nelle singolarità che corrispondono loro. L'idea del mare per esempio, come Leibniz dimostra, è un sistema di legami o di rapporti differenziali tra particelle, e di singolarità corrispondenti ai gradi di variazione di questi rapporti, in quanto l'insieme del sistema prende corpo nel movimento reale delle onde. Imparare a nuotare, consiste

nel coniugare dei punti particolari del nostro corpo con i punti singolari dell'idea oggettiva, per formare un campo problematico. Tale coniugazione determina in noi una soglia di coscienza al cui livello i nostri atti reali si adattano alle nostre percezioni delle relazioni reali dell'oggetto, che fornisce allora una soluzione del problema. Ma per l'appunto le Idee problematiche sono gli elementi ultimi della natura e nello stesso tempo l'oggetto subliminale delle piccole percezioni, talché «l'apprendere» passa sempre attraverso l'inconscio, si svolge sempre nell'inconscio, stabilendo tra la natura e lo spirito il legame di una profonda complicità.

L'apprendista, d'altra parte, innalza ogni facoltà all'esercizio trascendente, e cerca di far nascere nella sensibilità quella seconda potenza che coglie ciò che può essere solo sentito. È questa l'educazione dei sensi. La violenza che si comunica da una facoltà all'altra, comprende sempre l'Altro nell'incomparabile di ciascuna. Da quali segni della sensibilità, per quali tesori della memoria, sarà suscitato il pensiero, sottoposto a torsioni determinate dalle singolarità di quale Idea? Non è possibile sapere in anticipo come l'individuo apprenderà — per quali amori si diventa bravi in latino, per quali incontri si è filosofi, in quali dizionari s'impara a pensare. I limiti delle facoltà s'incastano gli uni negli altri, nella forma spezzata di ciò che porta e trasmette la differenza. Non esiste un metodo per trovare i tesori, e neppure per apprendere, ma un violento ammaestramento, una cultura o *paideia* che percorre l'intero individuo (onde l'albino in cui nasce l'atto di sentire nella sensibilità, Tafasico in cui nasce la parola nel linguaggio, l'acefalo in cui nasce il pensare nel pensiero).

Il metodo è il mezzo di sapere chi regola la collaborazione di tutte le facoltà, ed è anche la manifestazione di un senso comune o la realizzazione di una *Cogitatio natura*, che presuppone una buona volontà come una «decisione premeditata» del pensatore. Ma la cultura è il movimento di apprendere, l'avventura dell'involontario, che soggioga una sensibilità, una memoria, quindi un pensiero, con tutta la violenza e crudeltà necessarie, diceva Nietzsche, proprio per «ammaestrare un popolo di pensatori», per «dare una formazione allo spirito».

Certo, si riconosce spesso l'importanza e la dignità di apprendere, ma ciò suona come un omaggio alle condizioni empiriche del Sapere: si ravvisa una certa nobiltà in questo movimento propedeutico destinato tuttavia a scomparire nel risultato. E anche se si insiste sulla specificità di apprendere, e sul *tempo* implicato nell'apprendimento, lo si fa per far tacere gli scrupoli di una coscienza psicologica che non si permette certo di contrastare al sapere il diritto innato di rappresentare tutto il trascendentale. Apprendere non è se non la

mediazione tra non-sapere e sapere, il passaggio vivente dall'uno all'altro. Si può benissimo dire che apprendere, dopotutto, è un compito infinito: un compito che appare nondimeno ricondotto alle circostanze e all'acquisizione, estromesso dall'essenza che si suppone semplice del sapere in quanto inneità, elemento *a priori* o anche Idea regolatrice. Ma alla fine l'apprendimento ricade piuttosto dalla parte del topo nel labirinto, mentre il filosofo porta fuori dalla caverna soltanto il risultato — il sapere — per estrarne i principi trascendentali. Anche in Hegel, il formidabile apprendimento a cui si assiste nella Fenomenologia resta subordinato, nel risultato non meno che nel suo principio, all'ideale del sapere come sapere assoluto. E qui ancora una volta si constata come Platone costituisca un caso a sé, in quanto per lui apprendere è veramente il movimento trascendentale dell'anima, irriducibile al sapere quanto al non-sapere, talché dall'«apprendere» e non dal sapere vanno prelevate le condizioni trascendentali del pensiero. Questo chiarisce perché Platone determini le condizioni nella forma della *reminiscenza* e non dell'inneità, introducendo così il tempo nel pensiero, non come tempo empirico del pensatore sottoposto a condizioni di fatto, e per il quale pensare prende tempo, ma come tempo del pensiero puro o condizione di diritto (il tempo prende il pensiero), onde la reminiscenza trova il proprio oggetto, il suo memorandum, nella materia specifica dell'apprendimento, ossia nelle domande e nei problemi in quanto tali, nell'urgenza dei problemi indipendentemente dalle loro soluzioni, nell'idea. La ragione per cui è inevitabile che tanti principi fondamentali, riguardanti ciò che significa pensare, siano compromessi dalla stessa reminiscenza, dipende, come si è visto, dal fatto che il tempo platonico non introduce la differenza nel pensiero, né l'apprendimento, la sua eterogeneità, se non per subordinarle ancora una volta alla forma mitica della rassomiglianza e dell'identità, dunque all'immagine del sapere stesso. Così tutta la teoria platonica dell'apprendimento funziona come un pentimento, schiacciato dall'immagine dogmatica nascente, e suscita un senza-fondo che è incapace di esplorare. Un Menone moderno direbbe che il sapere non è altro che una figura empirica, un semplice risultato che cade e ricade nell'esperienza, ma che l'apprendere è la vera struttura trascendentale che unisce senza mediarle la differenza alla differenza, la dissomiglianza alla dissomiglianza, e introduce il tempo nel pensiero, come forma pura del tempo vuoto in generale, e non come un passato mitico, un antico presente mitico. Ancora una volta appare qui la necessità di rovesciare le relazioni o le supposte ripartizioni dell'empirico e del trascendentale, e di considerare, come ottavo postulato dell'immagine dogmatica, il postulato del sapere che non fa che ricapitolare e raccogliere tutti gli altri in un risultato che si

presuppone semplice.

Si sono enumerati otto postulati, ciascuno dei quali presenta due facce: 1° postulato del principio o della *Cogitatio natura universalis* (buona volontà del pensatore, e buona natura del pensiero); 2° postulato dell'ideale o del senso comune (il senso comune come *concordia facultatum*, e il buon senso come ripartizione che garantisce questa concordia); 3° postulato del modello o del riconoscimento (il riconoscimento che spinge tutte le facoltà a esercitarsi su un oggetto che si suppone lo stesso, e la possibilità di errore che ne deriva nella ripartizione, quando una facoltà confonde uno dei propri oggetti con l'oggetto di un'altra); 4° postulato dell'elemento o della rappresentazione (quando la differenza è subordinata alle dimensioni complementari dello Stesso e del Simile, dell'Analogo e dell'Opposto); 5° postulato del negativo o dell'errore (in cui l'errore esprime a un tempo tutto ciò che può accadere di cattivo *nel* pensiero, ma come il prodotto di meccanismi esterni); 6° postulato della funzione logica o della proposizione (la designazione è presa come il luogo della verità, non essendo il senso se non il doppio neutralizzato della proposizione o il suo raddoppiamento indefinito); 7° postulato della modalità o delle soluzioni (essendo i problemi materialmente ricalcati sulle proposizioni, oppure formalmente definiti dalla loro possibilità di essere risolti); 8° postulato della fine o del risultato, postulato del sapere (la subordinazione dell'apprendere al sapere e della cultura al metodo). Ogni postulato ha due facce in quanto è una volta naturale e una volta filosofico; una volta si fonda sull'arbitrario degli esempi, una volta sul presupposto dell'essenza. I postulati non hanno bisogno di essere detti: agiscono tanto più efficacemente in silenzio, nel presupposto dell'essenza come nella scelta degli esempi, e presi tutti insieme, formano l'immagine dogmatica del pensiero. Schiacciano il pensiero sotto un'immagine quale è quella dello Stesso e del Simile nella rappresentazione, ma che tradisce nel più profondo ciò che pensare significa, alienando le due potenze della differenza e della ripetizione, del cominciamento e del ricominciamento filosofici. Il pensiero che nasce nel pensiero, l'atto di pensare generato nella sua genitalità, non dato nell'innatezza né supposto nella reminiscenza, è il pensiero senza immagine. Ma che cos'è un tale pensiero e il suo processo nel mondo?

Sintesi «ideale» della differenza

Kant non tralascia occasione per rammentare che le Idee sono essenzialmente «problematiche», mentre i problemi sono le Idee stesse, mostrando senz'ombra di dubbio che le Idee ci precipitano in falsi problemi, anche se non è questo il loro carattere più significativo. Se la ragione secondo Kant pone dei falsi problemi in particolare, e quindi reca in sé l'illusione, ciò dipende dal fatto che la ragione è innanzitutto facoltà di porre dei problemi in generale. Una tale facoltà, presa nel suo stato di natura, non ha ancora il mezzo di distinguere quanto ci sia di vero o di falso, di fondato o no in un problema che essa pone. Senonché l'operazione critica mira appunto a darle questo mezzo: «La Critica non deve occuparsi degli oggetti della ragione, ma della ragione stessa o dei problemi che da essa promanano»¹. Inoltre, prosegue Kant, poiché i falsi problemi sono legati ad un uso illegittimo dell'idea, ne consegue che non ogni problema è falso: le Idee, conforme alla loro natura critica retamente intesa, hanno un uso perfettamente legittimo, detto «regolativo», secondo il quale costituiscono veri problemi o pongono problemi ben fondati. Ciò spiega perché regolativo significhi problematico. Le Idee sono di per sé problematiche, problematizzanti — e Kant, nonostante taluni passi in cui identifica i termini, si sforza di mostrare la differenza tra «problematico» da una parte, e «ipotetico», «fittizio», «generale» o «astratto», dall'altra. In che senso dunque la ragione kantiana, come facoltà delle Idee, pone o costituisce dei problemi? Vero è che solo la ragione è in grado di riunire in un tutto i procedimenti dell'intelletto concernenti un insieme di oggetti². L'intelletto di per sé resterebbe immerso in procedimenti parcellari, irretito in interrogazioni o ricerche empiriche parziali circa questo o quell'oggetto, ma non riuscirebbe mai a levarsi fino alla concezione di un «problema» capace di dare a tutti i suoi procedimenti un'unità sistematica. Da solo l'intelletto otterrebbe qua e là risultati e risposte, che tuttavia non potrebbero mai costituire una «soluzione». Ogni soluzione, difatti, presuppone un problema, ossia la costituzione di un campo sistematico unitario che orienti e sussuma le ricerche o le

interrogazioni, in modo che le risposte a loro volta formino per l'appunto una serie di casi di soluzione. Kant giunge a dire che le Idee sono «problemi senza soluzione», intendendo non già che le Idee sono necessariamente dei falsi problemi, e quindi insolubili, ma viceversa che i veri problemi sono Idee, e che tali Idee non sono soppresse dalle «loro» soluzioni, in quanto costituiscono la condizione indispensabile senza di cui nessuna soluzione potrebbe mai esistere. L'Idea non ha un uso legittimo se non riferita ai concetti dell'intelletto, viceversa i concetti dell'intelletto non trovano il fondamento del loro pieno uso sperimentale (massimo) se non nella misura in cui sono riferiti alle Idee problematiche, sia che si organizzino su linee di direzione convergenti verso un *focus* ideale al di fuori dell'esperienza, sia che si riflettano sul fondo di un *orizzonte* superiore che tutti li abbraccia³. Tali fuochi e orizzonti sono le Idee, ossia i problemi in quanto tali, nella loro natura insieme immanente e trascendente.

I problemi hanno un valore oggettivo, le Idee hanno in certo senso un oggetto. «Problematico» non significa soltanto una specie particolarmente importante di atti soggettivi, ma una dimensione dell'oggettività come tale, investita da questi atti. Un oggetto al di fuori dell'esperienza non può essere rappresentato se non in forma problematica, il che non significa che l'idea sia priva di oggetto reale, ma che il problema in quanto problema è l'oggetto reale dell'idea. L'oggetto dell'idea, ricorda sempre Kant, non è né una finzione né un'ipotesi e neppure un essere di ragione: è un oggetto che non può essere dato né conosciuto, ma deve essere rappresentato senza poter essere determinato direttamente. Kant ama dire che l'idea come problema ha un valore insieme oggettivo e indeterminato. L'indeterminato non è una semplice imperfezione nella nostra conoscenza, né una carenza nell'oggetto, ma una struttura oggettiva, perfettamente positiva, che agisce già nella percezione a titolo di orizzonte o di *focus*. In realtà, l'oggetto indeterminato, l'oggetto come Idea, serve a rappresentare altri oggetti (quelli dell'esperienza) a cui conferisce un massimo di unità sistematica. L'Idea non potrebbe sistematizzare i procedimenti formali dell'intelletto, se l'oggetto dell'idea non conferisse ai fenomeni una unità simile dal punto di vista della loro materia. Ma in tal modo l'indeterminato non rappresenta se non il primo momento oggettivo dell'idea, poiché, d'altro canto, l'oggetto dell'idea diviene indirettamente determinabile: determinabile per analogia con gli oggetti dell'esperienza a cui conferisce l'unità, ma che gli propongono in cambio una determinazione «analogica» ai rapporti che hanno tra loro. Infine, l'oggetto dell'idea porta in sé l'ideale di una determinazione completa infinita, in quanto assicura una specificazione dei concetti dell'intelletto, mediante la quale questi comprendono sempre maggiori differenze disponendo di un campo di

continuità propriamente infinito.

L'Idea si presenta dunque sotto tre momenti: indeterminata nel suo oggetto, determinabile in rapporto agli oggetti dell'esperienza, e infine portatrice dell'ideale di una determinazione infinita in rapporto ai concetti dell'intelletto. È evidente che l'idea riprende qui i tre aspetti del Cogito: l'*Io sono* come esistenza indeterminata, il *tempo* come forma sotto la quale questa esistenza è determinabile, l'*Io penso* come determinazione. Le Idee sono esattamente i pensieri del Cogito, i differenziali del pensiero. E per quanto il Cogito rinvii a un Io incrinato, spaccato da parte a parte dalla forma del tempo che lo attraversa, bisogna dire che le Idee si agitano in tale incrinatura, emergono costantemente sui bordi di essa, uscendo e rientrando senza posa, componendosi in mille modi diversi. Pertanto non è questione di colmare ciò che non può essere colmato. Ma come la differenza riunisce e articola immediatamente ciò che distingue, così l'incrinatura conserva ciò che incrina, e le Idee contengono i loro momenti lacerati. È compito dell'idea interiorizzare l'incrinatura e ciò che la abita, vi brulica. Nell'Idea non si produce identificazione né confusione di sorta, ma un'unità oggettiva problematica interna del determinato, del determinabile e della determinazione. Ma questo concetto non sembra sufficientemente chiarito in Kant: due dei tre momenti, a suo avviso, restano come caratteri estrinseci (se l'idea è in sé indeterminata, essa è determinabile solo in rapporto agli oggetti dell'esperienza, e non porta l'ideale di determinazione se non in rapporto ai concetti dell'intelletto). Inoltre, Kant raffigura questi momenti in Idee distinte: l'io è soprattutto indeterminato, il Mondo determinabile, e Dio, l'ideale della determinazione. Non è improbabile che qui vadano ricercate le vere ragioni per cui Kant, come ebbero a rimproverargli i post-kantiani, si attiene al punto di vista del condizionamento senza raggiungere quello della genesi. E se l'errore del dogmatismo sta nel colmare di continuo ciò che separa, quello dell'empirismo consiste nel lasciare esterno il separato, e in tal senso, si può dire che un eccessivo empirismo permanga ancora nella Critica (e un eccessivo dogmatismo nei postkantiani). L'orizzonte o il fuoco, il punto «critico» in cui la differenza svolge la funzione di riunire, in quanto differenza, non è ancora assegnato.

Si opponga dx a non-A, come il simbolo della differenza (*Differenzphilosophie*) a quello della contraddizione, come la differenza in sé alla negatività. È vero che la contraddizione cerca l'idea dalla parte della maggiore differenza, mentre il differenziale rischia di cadere nell'abisso dell'infinitamente piccolo. Ma così il problema non è ben posto: è un errore legare il valore del simbolo dx all'esistenza degli infinitesimali, ma è anche errato negargli ogni valore ontologico o gnoseologico in nome di un rifiuto di questi ultimi. Cosicché, nelle

antiche interpretazioni del calcolo differenziale, dette barbare o prescientifiche, c'è un tesoro che va estratto dalla sua ganga infinitesimale. Occorre una buona dose di candore veramente filosofico, e una notevole disinvoltura, per prendere sul serio il simbolo dx , tanto è vero che Kant e persino Leibniz vi rinunciarono. Ma nella storia esoterica della filosofia differenziale, tre nomi brillano di un vivo splendore: Salomon Maimón, che fonda paradossalmente il post-kantismo con una reinterpretazione leibniziana del calcolo (1790); Wrónski-Hoéne, matematico profondo, che elabora un sistema contemporaneamente positivista, messianico e mistico che implica un'interpretazione kantiana del calcolo (1814); Bordas-Demoulin, che prendendo spunto da una riflessione su Descartes, dà del calcolo un'interpretazione platonica (1843). Pensatori di tale ricchezza filosofica, paragonabili a un Leibniz, a un Kant, a un Platone del calcolo, non possono essere qui sacrificati alla tecnica scientifica moderna. Il principio di una filosofia differenziale in generale deve costituire l'oggetto di un'esposizione rigorosa, e non deve dipendere affatto dagli infinitamente piccoli. Il simbolo dx appare nello stesso tempo come indeterminato, come determinabile e come determinazione. A questi tre aspetti corrispondono tre principi, che formano la ragione sufficiente: all'indeterminato come tale (dx , dy) corrisponde un principio di determinabilità; al realmente determinabile (dy/dx), corrisponde un principio di determinazione reciproca; all'effettivamente determinato (valori di dy/dx) corrisponde un principio di determinazione completa. In breve, dx è l'idea nella sua forma platonica, leibniziana o kantiana, il «problema» e il suo essere.

L'idea del fuoco sussume il fuoco come una sola massa continua suscettibile di accrescimento. L'idea dell'argento sussume il proprio oggetto come una continuità liquida di metallo pregiato. Ma se è vero che il continuo deve essere riferito all'idea e al suo uso problematico, deve esserlo a condizione di non essere più definito da caratteri tratti dall'intuizione sensibile o anche geometrica, come avviene ancora quando si parla di interpolazione di mediazioni, di serie intercalari infinite o di parti che non sono mai le più piccole possibili. Il continuo non appartiene veramente all'idea se non nella misura in cui si determina una causa *ideale* della continuità. La continuità assunta con la sua causa forma l'elemento puro della quantitatività, un elemento che non si confonde né con le quantità fisse dell'intuizione (*quantum*) né con le quantità variabili come concetti dell'intelletto (*quantitas*). Così il simbolo che lo esprime è assolutamente indeterminato: dx non è strettamente niente in rapporto a x , dy , in rapporto a y . Ma il problema sta tutto nel significato di questi zeri. I *quanta* come oggetti dell'intuizione hanno sempre valori particolari, e anche se uniti in un

rapporto frazionario, ognuno di essi conserva un valore indipendente dal proprio rapporto. La *quantitas* come concetto dell'intelletto ha un valore generale, poiché la generalità designa qui un'infinità di valori particolari possibili, tanti quanti ne può ricevere la variabile, ma occorre sempre un valore particolare, investito di rappresentare gli altri e di valere per loro, come l'equazione algebrica del cerchio $x^2 + y^2 - R^2 = 0$. Lo stesso vale per $ydy + xdx = 0$, che significa «l'universale della circonferenza o della funzione corrispondente». Lo zero di dx e di dy , esprime l'annullamento del *quantum* e della *quantitas*, del generale come del particolare, a vantaggio «dell'universale e del suo apparire». Tale è la forza dell'interpretazione di Bordas-Demoulin: ciò che si annulla in dy/dx o non sono le quantità differenziali, ma soltanto l'individuale e i rapporti dell'individuale nella funzione (dove per «individuale» Bordas intende sia il particolare che il generale). Si è passati da un genere a un altro come si passa dall'altro lato dello specchio; la funzione ha perduto la sua parte mutevole o la proprietà di variare, non rappresenta che l'immutabile con l'operazione che lo ha rivelato. «In essa si annulla ciò che cambia, e annullandosi lascia scorgere oltre ciò che non cambia»⁴. In una parola, il limite non va concepito come limite della funzione, ma come una vera e propria cesura, un limite del mutante e del non-mutante nella funzione stessa. L'errore di Newton consiste dunque nel rendere i differenziali uguale a zero, mentre quello di Leibniz, nell'identificarli con l'individuale o con la variabilità. Perciò Bordas è già vicino all'interpretazione moderna del calcolo: il limite non presuppone più le idee di variabile continua e di approssimazione infinita. Viceversa, è la nozione di limite a fondare una nuova definizione statica e puramente *ideale* della continuità, e non implica, per essere a sua volta definita, se non il numero o piuttosto l'universale del numero. Spetta poi ai matematici moderni precisare la natura di questo universale del numero, come consistente nella «cesura» (nel senso di Dedekind): e la cesura, in tal senso, costituisce il genere prossimo al numero, la causa *ideale* della continuità o l'elemento puro della quantitatività.

Dx è assolutamente indeterminato in rapporto a x , dy in rapporto a y , ma essi sono perfettamente determinabili l'uno in rapporto all'altro, e questo chiarisce perché un principio di determinabilità corrisponde all'indeterminato come tale. L'universale non è un nulla, in quanto, secondo l'espressione di Bordas, si danno «rapporti dell'universale». Dx e dy sono assolutamente indifferenziati, nel particolare come nel generale, ma assolutamente differenziati nel e mediante l'universale. Il rapporto dy/dx non è come una frazione che si stabilisca tra *quanta* particolari nell'intuizione, ma non è neppure un rapporto generale tra grandezze variabili o quantità algebriche. Ciascun termine non esiste in assoluto se non nel suo rapporto con l'altro, in quanto non occorre

né è più possibile indicare una variabile indipendente. Ora, questo spiega perché un principio di determinazione reciproca corrisponde come tale alla determinabilità del rapporto, dato che, in una sintesi reciproca l'idea pone e sviluppa la sua funzione effettivamente sintetica. Tutta la questione si riduce così alla domanda sotto quale forma il rapporto differenziale sia determinabile. Si risponde innanzitutto che esso si determina in forma qualitativa, e come tale esprime una funzione che differisce essenzialmente dalla funzione detta primitiva. Mentre la funzione primitiva esprime la curva, $dx/dy = -x/y$ esprime dal canto suo la tangente trigonometrica dell'angolo che la tangente alla curva fa con l'asse delle ascisse; e del resto si è sottolineato spesso l'importanza di questa differenza qualitativa o di questo «mutamento di funzione» compreso nel differenziale. Parimenti la cesura designa numeri irrazionali che differiscono per natura dai termini della serie dei numeri razionali. Ma questo è solo un primo aspetto, giacché il rapporto differenziale, in quanto esprime un'altra qualità, resta ancora legato ai valori individuali o alle variazioni quantitative ad essa corrispondenti (per esempio tangente), e quindi è a sua volta differenziabile, rendendo conto soltanto della potenza dell'idea di dar luogo a un'idea dell'idea. L'universale in rapporto a una qualità non va dunque confuso con i valori individuali che ancora possiede in rapporto a un'altra qualità. Nella sua funzione di universale, esso non esprime semplicemente quest'altra qualità, ma un elemento puro della qualitatività. In questo senso l'idea ha per oggetto il rapporto differenziale: essa integra allora la variazione, non più certamente come determinazione variabile di un rapporto che si suppone costante («variabilità»), ma viceversa come grado di variazione del rapporto stesso («varietà»), a cui corrisponde ad esempio la serie qualificata delle curve. Se l'idea elimina la variabilità, questo avviene a vantaggio di ciò che deve denominarsi varietà o molteplicità. L'Idea come universale concreto si oppone al concetto dell'intelletto, e possiede una comprensione tanto più vasta di quanto sia grande la sua estensione. La dipendenza reciproca dei gradi di rapporto e al limite dei rapporti tra loro, definisce la sintesi universale dell'idea (Idea dell'idea, ecc.).

Si deve a Salomon Maïmon la proposta di una modificazione fondamentale della Critica che superi la dualità kantiana del concetto e dell'intuizione. Una tale dualità, infatti, rimanda al criterio estrinseco della costruttività, e ci lascia in un rapporto esterno tra il determinabile (lo spazio kantiano come puro dato) e la determinazione (il concetto in quanto pensato). Che l'uno si adatti all'altro attraverso la mediazione dello schema, rafforza ancora il paradosso di un'armonia soltanto esteriore nella dottrina delle facoltà: donde la riduzione dell'istanza trascendentale a un semplice

condizionamento, e la rinuncia a ogni esigenza genetica. In Kant la differenza resta dunque esterna, e come tale impura, empirica, sospesa all'esteriorità della costruzione, «tra» l'intuizione determinabile e il concetto determinante. La genialità di Maimon sta nel mostrare quanto il punto di vista del condizionamento sia insufficiente per una filosofia trascendentale: i due termini della differenza devono essere ugualmente pensati, ossia la determinabilità deve a sua volta essere pensata come superantesi verso un principio di determinazione reciproca. I concetti dell'intelletto conoscono bensì la determinazione reciproca, ad esempio nella causalità o nell'azione reciproca, ma soltanto in maniera affatto formale e riflessiva. La sintesi reciproca dei rapporti differenziali, come fonte della produzione degli oggetti reali, è la materia dell'idea nell'elemento pensato della qualitatività in cui è immersa. Ne deriva una triplice genesi: la genesi delle qualità prodotte come le differenze degli oggetti reali della conoscenza; la genesi dello spazio e del tempo, come condizioni della conoscenza delle differenze; la genesi dei concetti come condizioni per la differenza o la distinzione delle conoscenze stesse. Il giudizio fisico tende così ad assicurare il proprio primato sul giudizio matematico, e la genesi dell'estensione risulta non separabile dalla genesi degli oggetti che la popolano. L'idea appare come il sistema dei nessi ideali, ossia dei rapporti differenziali tra elementi genetici reciprocamente determinabili. Il Cogito recupera tutta la potenza di un inconscio differenziale, inconscio del pensiero puro che interiorizza la differenza tra l'Ego determinabile e l'Io determinante, e pone nel pensiero come tale un che di non pensato, senza di cui il suo esercizio sarebbe per sempre impossibile e vuoto.

«Quando dico ad esempio che il rosso è differente dal verde — scrive Maimon —, il concetto della differenza in quanto puro concetto dell'intelletto non è considerato come il rapporto delle qualità sensibili (altrimenti la questione kantiana del *quid juris* resterebbe intatta), ma, o conforme alla teoria di Kant, come il rapporto dei loro spazi in quanto forme *a priori*, oppure, conforme alla mia teoria, come il rapporto dei loro differenziali che sono Idee *a priori*... La regola particolare della produzione di un oggetto, o il modo del suo differenziale, ne fa un oggetto particolare, e i rapporti tra i differenti oggetti nascono dai rapporti dei loro differenziali»⁵. Al fine di comprendere meglio l'alternativa avanzata da Maimon, conviene rifarsi al celebre enunciato secondo cui la linea retta è il percorso più breve, ove *più breve* può interpretarsi in due modi: o dal punto di vista del condizionamento, come uno schema dell'immaginazione che determina lo spazio conformemente al concetto (linea retta definita, come sovrapponibile a se stessa in tutte le sue parti), e in questo senso la differenza resta esterna, rappresentata da una regola di costruzione

che si stabilisce «tra» il concetto e l'intuizione, oppure dal punto di vista della genesi, come un'idea che supera la dualità del concetto e dell'intuizione, che interiorizza così la differenza della retta e della curva e esprime questa differenza interna nella forma di una determinazione reciproca e nelle condizioni di minimo di un'integrale. Il percorso più breve non è più schema ma Idea, ovvero è schema ideale e non più schema di un concetto. In questo senso il matematico Houël osserva che la distanza più breve non è affatto una nozione euclidea, ma archimedea, fisica più che matematica, ed è inseparabile da un metodo di esaustione, servendo meno a determinare la retta che la lunghezza di una linea curva per mezzo della retta, per cui «si fa del calcolo integrale senza saperlo»⁶.

Il rapporto differenziale presenta infine un terzo elemento, l'elemento della funzione potenziale pura. La potenza è la forma della determinazione reciproca secondo la quale grandezze variabili sono assunte come funzioni le une delle altre; così il calcolo considera solo grandezze di cui almeno una abbia una potenza superiore rispetto a un'altra. Senza dubbio, il primo atto del calcolo consiste in una «riduzione» dell'equazione (per esempio invece di $2ax - x^2 = y^2$, si ha $dy/dx = a - x/y$). Ma l'analogo si trovava nelle due figure precedenti, ove la scomparsa del *quantum* e della *quantitas* è la condizione per la comparsa dell'elemento della quantitatività, e la dequalificazione, la condizione per la comparsa dell'elemento della qualitatività. Questa volta la riduzione condiziona la funzione potenziale pura, secondo l'esposizione di Lagrange, consentendo uno sviluppo della funzione di una variabile in una serie costituita dalle potenze di i (quantità indeterminata) e dai coefficienti di tali potenze (nuove funzioni di x), in modo che la funzione di svolgimento della variabile sia comparabile a quelle delle altre. L'elemento puro della funzione potenziale appare nel primo coefficiente o nella prima derivata e di conseguenza tutti i termini della serie risultano dalla ripetizione delle stesse operazioni; ma il problema è appunto di determinare questo primo coefficiente, anch'esso indipendente da i . A questo punto interviene l'obiezione di Wronski, rivolta sia contro l'esposizione di Lagrange (serie di Taylor) che contro quella di Carnot (compensazione degli errori). Nei confronti di Carnot, Wronski obietta che le equazioni dette ausiliarie non sono inesatte perché implicano dx e dy , ma perché trascurano talune quantità complementari che diminuiscono contemporaneamente dx e dy . quindi, lungi dallo spiegare la natura del calcolo differenziale, l'esposizione di Carnot la presuppone. E lo stesso vale per le serie di Lagrange dove, dal punto di vista di un algoritmo rigoroso che caratterizza secondo Wronski la «filosofia trascendentale», i coefficienti discontinui ricevono significato solo dalle funzioni differenziali che li compongono. Se è vero che

l'intelletto fornisce una «sommatoria discontinua», questa non è se non la materia della generazione delle quantità; soltanto la «graduazione» o continuità ne costituisce la forma, che appartiene alle Idee della ragione.

Per questo i differenziali non corrispondono certamente ad alcuna quantità generata, ma sono una regola incondizionata per la genesi della conoscenza della quantità, e per la generazione delle discontinuità che ne costituiscono la materia o per la costruzione delle serie⁷. Come dice Wronski, il differenziale è «una differenza ideale», senza di cui la quantità indeterminata di Lagrange non potrebbe operare la determinazione che da essa si attende. In questo senso, il differenziale è pura potenza, come il rapporto differenziale è elemento puro della funzione potenziale.

All'elemento della funzione potenziale corrisponde un principio di determinazione completa, da non confondersi con la determinazione reciproca. Questa concerne i rapporti differenziali e i loro gradi, le loro varietà nell'idea, corrispondenti a forme diverse; quella riguarda i valori di un rapporto, cioè la composizione di una forma o la ripartizione dei punti singolari che la caratterizzano, ad esempio quando il rapporto diviene nullo, o infinito, o $0/0$. Si tratta proprio di una determinazione completa delle parti dell'oggetto: ora, nell'oggetto, come nella curva, vanno trovati gli elementi che presentano il rapporto «lineare» precedentemente definito. Ed è soltanto qui che la forma seriale nella funzione potenziale acquista tutto il proprio senso, e diviene persino necessario presentare un rapporto come una somma. Difatti una serie di potenze a coefficienti numerici si distribuiscono attorno a un punto singolare, e a uno solo alla volta. L'interesse e la necessità di una forma seriale appaiono nella pluralità delle serie che essa sussume, nella loro dipendenza rispetto ai punti singolari, nel modo in cui si passa da una parte dell'oggetto in cui la funzione è rappresentata da una serie a un'altra in cui si esprime in una serie differente, sia che le due serie convergano o si prolunghino, sia che al contrario divergano. E come la determinabilità si supera verso la determinazione reciproca, questa si supera verso la determinazione completa: tutte e tre formano la figura della ragione sufficiente, nel triplice elemento della quantitatività, della qualitatività e della potenzialità. L'Idea è un universale concreto, in cui l'estensione e la comprensione vanno di pari passo, non soltanto perché l'idea comprende in sé la varietà o la molteplicità, ma perché comprende la singolarità in ciascuna delle sue varietà. Essa sussume la distribuzione dei punti rilevanti o singolari, e ogni sua distinzione, cioè il *distinto* come carattere dell'idea, consiste appunto nel ripartire l'ordinario e lo straordinario, il singolare e il regolare, e nel prolungare il singolare sui punti regolari portandolo al limite di

un'altra singolarità. Al di là dell'individuale, del particolare come del generale, non c'è un universale astratto: ciò che è «preindividuale» è la stessa singolarità.

Certo, la questione dell'interpretazione del calcolo differenziale si è presentata nella forma della domanda se gli infinitamente piccoli siano reali o fittizi. Ma sin da principio, si tratta anche d'altro: la sorte del calcolo è legata agli infinitamente piccoli, o deve ricevere uno statuto rigoroso dal punto di vista della rappresentazione finita? La vera frontiera che delimita la matematica moderna non sarebbe nel calcolo, ma in altre scoperte come quella della teoria degli insiemi che, anche se ha bisogno da parte sua di un assioma dell'infinito, impone ugualmente una interpretazione strettamente finita del calcolo. Si sa difatti che la nozione di limite ha perduto il suo carattere foronomico e non sottintende ormai che considerazioni statiche; che la variabilità cessa di rappresentare un passaggio progressivo attraverso tutti i valori di un intervallo, per significare soltanto l'assunzione disgiuntiva di un valore in tale intervallo; che la derivata e l'integrale sono divenuti concetti ordinali piuttosto che quantitativi; che il differenziale infine non designa se non una grandezza che si lascia indeterminata per renderla, ove occorra, più piccola di un numero assegnato. Su queste nozioni è sorto lo strutturalismo, mentre morivano le ambizioni genetiche o dinamiche del calcolo. Quando si parla della «metafisica» del calcolo, si tratta per l'appunto dell'alternativa tra la rappresentazione infinita e la rappresentazione finita. Inoltre tale alternativa, e quindi la metafisica, sono strettamente immanenti alla tecnica del calcolo. Per questo la domanda metafisica perché, tecnicamente, i differenziali siano trascurabili e debbano sparire dal risultato, si è presentata sin dall'inizio. È evidente che ricorrere qui all'infinitamente piccolo, e al carattere infinitamente piccolo dell'errore (se «errore» vi sia), non ha senso e pregiudica la rappresentazione infinita. La risposta rigorosa venne da Carnot, nelle sue celebri *Réflexions*, ma giustamente dal punto di vista di un'interpretazione finita: le equazioni differenziali sono semplici «ausiliarie» che esprimono le condizioni del problema a cui corrisponde un'equazione cercata; ma tra esse si produce una stretta compensazione degli errori, che non lascia sussistere i differenziali nel risultato, in quanto questo può stabilirsi solo tra quantità fisse o finite.

Peraltro ricorrendo essenzialmente alle nozioni di «problema» e di «condizioni di problema», Carnot apre alla metafisica una via che va oltre il quadro della sua teoria. Già Leibniz aveva dimostrato che il calcolo è lo strumento di una combinatoria, cioè esprime problemi che non è possibile risolvere in anticipo, né soprattutto porre (problemi trascendenti). Si pensi particolarmente al ruolo dei punti regolari e

singolari che entrano nella determinazione completa di una specie di curva. Indubbiamente la specificazione dei punti singolari (ad esempio, colli, nodi, fuochi, centri) non avviene se non attraverso la forma delle curve integrali, che rimandano alle soluzioni dell'equazione differenziale. Ma si dà anche una determinazione completa concernente l'esistenza e la ripartizione di questi punti, che dipende da tutt'altra istanza, e cioè dal campo di vettori definito dalla stessa equazione. La complementarità dei due aspetti non elimina la loro differenza di natura, anzi la conferma. E se la specificazione dei punti mostra già la necessaria immanenza del problema alla soluzione, la sua rilevanza nella soluzione che lo cela, l'esistenza e la ripartizione rendono conto della trascendenza del problema e del suo ruolo direttivo nell'organizzazione delle soluzioni stesse. In sintesi, la determinazione completa di un problema si confonde con l'esistenza, col numero, con la ripartizione dei punti determinanti *che ne forniscono appunto le condizioni* (un punto singolare dà luogo a due equazioni di condizione)⁸. Ma diventa allora sempre più difficile parlare di errore o di compensazione di errori. Le equazioni di condizione non sono semplici ausiliarie né, come afferma Carnot, equazioni imperfette, ma sono costitutive del problema e della sua sintesi, e solo quando non si comprende la natura oggettiva dell'idea del problematico, le si può ridurre a errori anche utili, o a finzioni anche ben fondate, comunque a un momento soggettivo del sapere imperfetto, approssimativo o erroneo. Si è definito «problematico» l'insieme del problema e delle sue condizioni. Se i differenziali scompaiono nel risultato, scompaiono nella misura in cui l'istanza-problema differisce essenzialmente dall'istanza-soluzione, nel movimento mediante il quale le soluzioni vengono necessariamente a ricoprire il problema, e nel senso in cui le condizioni del problema sono l'oggetto di una sintesi dell'idea che non si lascia esprimere nell'analisi dei concetti proposizionali che costituiscono i casi di soluzione. Cosicché la prima alternativa di reale o fittizio (degli infinitamente piccoli) viene a cadere. Né reale né fittizio, il differenziale esprime la natura del problematico in quanto tale, la sua consistenza oggettiva come la sua autonomia soggettiva.

E forse cade anche l'alternativa concernente la rappresentazione infinita o finita. L'infinito e il finito, come si è visto, sono i caratteri della rappresentazione nella misura in cui il concetto che essa implica sviluppi tutta la sua comprensione possibile, o viceversa la blocchi. E comunque, la rappresentazione della differenza rimanda all'identità del concetto come principio. Così si possono trattare le rappresentazioni come proposizioni della coscienza, designando casi di soluzione in rapporto al concetto preso in generale. Ma l'elemento del problematico, nel suo carattere extraproposizionale, non cade

nella rappresentazione, in quanto, né particolare né generale, né finito né infinito, è l'oggetto dell'idea come universale. Questo elemento differenziale è il gioco della differenza in quanto tale, che non si lascia né mediare dalla rappresentazione, né subordinare all'identità del concetto. L'antinomia del finito e dell'infinito insorge appunto quando Kant, in virtù del carattere speciale della cosmologia, si crede tenuto a versare nella rappresentazione il contenuto corrispondente dell'idea del mondo. E, a suo avviso, l'antinomia si trova risolta, quando da una parte egli scopre, sempre nella rappresentazione, un elemento a un tempo irriducibile al finito e all'infinito (regressione); e quando, d'altra parte, egli aggiunge a questo elemento il pensiero puro di un altro elemento che differisce essenzialmente dalla rappresentazione (noumeno). Ma nella misura in cui tale pensiero puro resta indeterminato — non determinato come differenziale — la rappresentazione, a sua volta, non è realmente superata più di quanto non lo siano le proposizioni della coscienza che costituiscono la materia e la particolarità delle antimonie. Ora, per altro verso, anche la matematica moderna ci lascia nell'antimonia, in quanto la stretta interpretazione finita che dà del calcolo presuppone nondimeno un assioma dell'infinito nella teoria degli insiemi che la fondano, benché questo assioma non trovi illustrazione nel calcolo. Ciò che sempre ci sfugge, è l'elemento extraproposizionale o infrarappresentativo espresso nell'idea dal differenziale, sul modo preciso del problema.

Quindi, più che di una metafisica, si deve parlare di una dialettica del calcolo, dove, per dialettica, non si intende una qualsiasi circolazione delle rappresentazioni opposte che le farebbe coincidere nell'identità di un concetto, ma l'elemento del problema in quanto si distingue dall'elemento propriamente matematico delle soluzioni. Conforme alle tesi generali di Lautman, il problema presenta tre aspetti: la sua differenza essenziale con le soluzioni; la sua trascendenza in rapporto alle soluzioni che genera a partire dalle proprie condizioni determinanti; la sua immanenza alle soluzioni che vengono a ricoprirle, *essendo* il problema tanto meglio risolto quanto più *si* determina. Le relazioni ideali costitutive dell'idea problematica (dialettica) s'incarnano quindi nelle relazioni reali costituite dalle teorie matematiche, e date come soluzioni ai problemi. Si è visto come i tre aspetti, enunciati da Lautman, siano presenti nel calcolo differenziale; le soluzioni sono come le discontinuità compatibili con le equazioni differenziali, e si generano su una continuità propria dell'idea in funzione delle condizioni del problema. Tuttavia va precisato un punto importante. Il calcolo differenziale appartiene evidentemente alla matematica, ed è uno strumento interamente matematico. Sarebbe quindi difficile scorgervi il senso platonico di una dialettica superiore alla matematica, o perlomeno, sarebbe

difficile, se l'aspetto di immanenza del problema non venisse a proporci una giusta spiegazione. *I problemi sono sempre dialettici*, la dialettica, come anche i problemi, non ha altro senso. Ciò che è matematico (fisico, biologico, psichico o sociologico...), sono le soluzioni. Ma è vero, da una parte, che la natura delle soluzioni rimanda a *ordini* differenti di problemi nella dialettica stessa, e dall'altra che i problemi, in virtù della loro immanenza non meno essenziale della trascendenza, si esprimono tecnicamente nel campo di soluzioni che generano in funzione del loro ordine dialettico. Come la retta e il cerchio sono riprodotti dalla riga e dal compasso, ogni problema dialettico è duplicato da un campo simbolico in cui si esprime. Per questo si deve dire che ci sono problemi matematici, fisici, biologici, psichici, sociologici, benché ogni problema sia per natura dialettico e non ci sia altro problema se non dialettico. La matematica non comprende quindi soltanto soluzioni di problemi, ma anche l'espressione dei problemi relativa al campo di risolubilità che essi definiscono, e che definiscono mediante il loro stesso ordine dialettico. Questo chiarisce perché il calcolo differenziale appartiene interamente alle matematiche, nel momento stesso in cui trova il proprio senso nella rivelazione di una dialettica che supera la matematica.

Peraltro non è neppure da credere che il calcolo differenziale sia tecnicamente la sola espressione matematica dei problemi in quanto tali, dacché nei campi più diversi, i metodi di esaurimento, come pure la geometria analitica, lo hanno spesso sostituito, e, più di recente, hanno trovato migliore impiego persino altri procedimenti. È noto infatti il circolo vizioso in cui cade la teoria dei problemi: un problema non è risolubile se non nella misura in cui è «vero», ma noi tendiamo sempre a definire la verità di un problema mediante la sua risolubilità. Invece di fondare il criterio estrinseco della risolubilità nel carattere interno del problema (Idea), facciamo dipendere il carattere interno dal semplice criterio esteriore. Ora, se un tale circolo è stato spezzato, il merito va anzitutto al matematico Abel, il quale elabora tutto un metodo secondo cui la risolubilità deve discendere dalla forma del problema. Invece di cercare quasi a caso se un'equazione è risolubile in generale, occorre determinare condizioni di problemi che specifichino progressivamente campi di risolubilità, in modo che «l'enunciato contenga il germe della soluzione». Si ha qui un rovesciamento radicale del rapporto soluzione-problema, una rivoluzione più importante di quella copernicana, talché si è potuto dire che Abel inaugura una nuova *Kritik der reinen Vernunft*, superando appunto l'*estrinsecismo* kantiano. Lo stesso giudizio trova conferma se applicato ai lavori di Galois: a partire da un «corpo» di base (R), le successive aggiunte (R', R'', R''')... consentono una distinzione sempre

più precisa delle radici di un'equazione, per limitazione progressiva delle sostituzioni possibili. Vi è quindi una serie di «risolventi parziali» o un incastro di «gruppi», che fanno discendere la soluzione dalle condizioni stesse del problema: che un'equazione non sia risolubile algebricamente, ad esempio, non viene più scoperto al termine di una ricerca empirica o di un sondaggio alla cieca, ma secondo i caratteri dei gruppi e dei risolventi parziali che costituiscono la sintesi del problema e delle sue condizioni (un'equazione non è risolubile algebricamente, ossia per mezzo di radicali, se non quando i risolventi parziali sono equazioni binomie, e gli indici dei gruppi, numeri primi). La teoria dei problemi è completamente trasformata e finalmente fondata, in quanto non ci si trova più nella situazione classica dell'insegnante e dell'allievo, in cui l'allievo non comprende e non segue un problema se non nella misura in cui l'insegnante ne conosce la soluzione e compie, di conseguenza, le necessarie aggiunte. Difatti, come osserva Georges Verriest, il gruppo dell'equazione caratterizza a un certo punto, non quello che sappiamo delle radici, ma l'oggettività di ciò che non sappiamo⁹. Viceversa questo non-sapere non è più un negativo, un'insufficienza, ma una regola, un *apprendere* a cui corrisponde una dimensione fondamentale dell'oggetto. Novello Menone, tutto il rapporto pedagogico è trasformato, ma insieme si modifica ben altro: la conoscenza e la ragione sufficiente. La «discernibilità progressiva» di Galois riunisce in uno stesso movimento continuo il processo della determinazione reciproca e quello della determinazione completa (coppie di radici, e distinzione delle radici in una coppia), costituisce la figura totale della ragione sufficiente, e vi introduce il *tempo*. Con Abel e Galois, la teoria dei problemi da un punto di vista matematico, è in grado di adempiere alle proprie esigenze propriamente dialettiche e di spezzare il circolo vizioso che la minacciava.

Più che dal calcolo differenziale, si fa partire la matematica moderna dalla teoria dei gruppi o dalla teoria degli insiemi. Tuttavia non è un caso se il metodo di Abel riguarda anzitutto l'integrazione delle formule differenziali. Per noi è importante non tanto la determinazione di questa o quella cesura nella storia della matematica (geometria analitica, calcolo differenziale, teoria dei gruppi...) quanto il modo con cui, ad ogni passo della sua storia, si compongono i problemi dialettici, la loro espressione matematica e la genesi simultanea dei campi di risolubilità. Da questo punto di vista, c'è nel divenire della matematica un'omogeneità come una teleologia continua che rendono secondarie le differenze proprie tra il calcolo differenziale e altri strumenti. Il calcolo riconosce differenziali di ordine differente. Ma è in tutt'altro modo che le nozioni di differenziale e di ordine trovano un accordo anzitutto con la

dialettica. L'Idea dialettica, problematica, è un sistema di connessioni tra elementi differenziali, un sistema di rapporti differenziali tra elementi genetici. Vi sono differenti ordini di Idee, presupposti gli uni dagli altri, secondo la natura ideale dei rapporti e degli elementi considerati (Idea dell'idea, ecc.). Queste definizioni non hanno ancora nulla di matematico. La matematica nasce con i campi di soluzione in cui s'incarnano le Idee dialettiche di ordine ultimo, e con l'espressione dei problemi relativa a questi campi. Altri ordini nell'idea s'incarnano in altri campi ed espressioni corrispondenti ad altre scienze. Così a partire dai problemi dialettici e dai loro ordini si produce una genesi dei diversi campi scientifici. Il calcolo differenziale nel senso più preciso del termine è solo uno strumento matematico che, anche nel proprio campo, non rappresenta necessariamente la forma più compiuta dell'espressione dei problemi e della costituzione delle soluzioni in rapporto all'ordine delle Idee dialettiche che esso incarna, ma ha anche un senso largo, mediante il quale deve designare universalmente l'insieme del composto, Problema o Idea dialettica, espressione scientifica di un problema e instaurazione di un campo di soluzione. Più generalmente si deve concludere che non c'è difficoltà riguardante una pretesa applicazione delle matematiche, e specificamente del calcolo differenziale o della teoria dei gruppi, ad altri campi, ma ogni campo generato, in cui s'incarnano le Idee dialettiche di questo o quell'ordine, possiede il proprio calcolo. Le Idee hanno sempre un elemento quantitativo, qualitativo, potenziale; processi di determinabilità, di determinazione reciproca e di determinazione completa; distribuzioni di punti straordinari e ordinari, corpi aggiunti che formano la progressione sintetica di una ragione sufficiente. Qui viene meno ogni metafora, tranne la metafora consustanziale all'idea, la metafora del trasporto dialettico o della «diafora». Qui risiede l'avventura delle Idee. La matematica non si applica ad altri campi, ma la dialettica instaura per i suoi problemi, in virtù del loro ordine e delle loro condizioni, il calcolo differenziale diretto corrispondente al campo considerato, proprio del campo considerato. All'universalità della dialettica corrisponde in questo senso una *mathesis universalis*. Se l'idea è il differenziale del pensiero, non c'è un calcolo differenziale corrispondente a ogni Idea, un alfabeto di ciò che significa pensare. Il calcolo differenziale non è il piatto calcolo dell'utilitarista, il grosso calcolo aritmetico che subordina il pensiero ad altro e ad altri fini, ma l'algebra del pensiero puro, la superiore ironia dei problemi stessi, il solo calcolo «al di là del bene e del male». Ma tutto questo carattere avventuroso delle Idee resta da descrivere.

Le Idee sono molteplicità, e ogni Idea è una molteplicità, una varietà. Nell'uso riemanniano del termine «molteplicità» (ripreso da

Husserl (oltreché da Bergson), va attribuita la massima importanza alla forma sostantiva: la molteplicità non deve designare una combinazione di multiplo e di uno, ma viceversa un'organizzazione propria del multiplo in quanto tale, che non ha affatto bisogno dell'unità per formare un sistema. L'uno e il multiplo sono concetti dell'intelletto che formano le maglie quanto meno larghe di una dialettica degradata, procedente per opposizione, attraverso cui fuggono i pesci più grossi. Si può credere di possedere il concreto quando si compensa l'insufficienza di un astratto con l'insufficienza del suo opposto? Si continui pure a dire che «l'uno è molteplice e il molteplice uno», ma è come parlare come quei giovani di Platone che non evitavano neppure il cortile. Si combinano i contrari, si fa della contraddizione, ma in nessun momento si è detto l'importante, «quanto», «come», «in che senso». Ora l'essenza è nulla, vuota generalità, quando è separata da questa misura, da questa maniera, da questa casistica. Si combinano i predicati, ma si perde l'idea cadendo in vuoti discorsi, vuote combinazioni cui manca un sostantivo. Il vero sostantivo, la sostanza stessa, è «molteplicità», che rende inutile l'uno non meno che il molteplice. La molteplicità variabile è il quanto, il come, il singolo caso. Ogni cosa è una molteplicità in quanto incarna l'idea. Anche il molteplice è una molteplicità, così come l'uno. Che l'uno sia *una* molteplicità (come ancora una volta hanno mostrato Bergson e Husserl), toglie ogni fondamento a proposizioni aggettivali dell'uno-molteplice e il molteplice-uno, senza peraltro risolverle. Ovunque le differenze di molteplicità, e la differenza nella molteplicità, sostituiscono le opposizioni schematiche e grossolane. Non c'è che la varietà di molteplicità, cioè la differenza, in luogo dell'enorme opposizione dell'uno e del molteplice. E forse v'è una certa ironia nel dire che tutto è molteplicità, persino l'uno e il molteplice. Ma la stessa ironia è una molteplicità, o meglio l'arte delle molteplicità, l'arte di cogliere nelle cose le Idee, i problemi che incarnano, e di cogliere le cose come incarnazioni, come casi di soluzione per problemi di Idee.

Un'Idea è una molteplicità definita e continua a n dimensioni. Il colore, o piuttosto l'idea di colore è una molteplicità a tre dimensioni. Per dimensioni, s'intendono le variabili o coordinate da cui dipende un fenomeno; per continuità, s'intende l'insieme dei rapporti tra i mutamenti di tali variabili, ad esempio una forma quadratica dei differenziali delle coordinate; per definizione, s'intendono gli elementi reciprocamente determinati da tali rapporti, che non possono mutare senza che la molteplicità non muti d'ordine e di misura. In quali casi si deve parlare di molteplicità, e a quali condizioni? Tre sono le condizioni che consentono di definire il punto di emergenza dell'idea : 1° occorre che gli elementi della molteplicità non abbiano né forma

sensibile né significato concettuale, né quindi funzione assegnabile. In quanto non hanno neppure esistenza attuale, e sono inseparabili da un potenziale o da una virtualità, in tal senso essi non implicano alcuna identità precedente, alcuna posizione di un qualcosa che potrebbe dirsi uno o lo stesso; e viceversa la loro indeterminazione rende possibile la manifestazione della differenza in quanto liberata da ogni subordinazione; 2° occorre in realtà che questi elementi siano determinati, nella fattispecie reciprocamente, da rapporti reciproci che non lasciano sussistere alcuna indipendenza. Rapporti di tal sorta sono per l'appunto connessioni ideali, non localizzabili, sia che caratterizzino la molteplicità globalmente, sia che procedano per giustapposizione di contiguità. Ma la molteplicità è sempre definita in maniera intrinseca, senza uscire da essa né ricorrere a uno spazio uniforme in cui verrebbe a immergersi. Le relazioni spazio-temporali conservano indubbiamente la molteplicità, ma ne perdono l'interiorità; i concetti dell'intelletto conservano l'interiorità, ma perdono la molteplicità che sostituiscono con l'identità di un Io penso o di un qualcosa di pensato. La molteplicità interna, invece, è soltanto il carattere dell'idea; 3° una connessione molteplice ideale, un *rapporto* differenziale deve infine attualizzarsi in *relazioni* spazio-temporali diverse, mentre i suoi *elementi* s'incarnano in atto in *termini* e forme variate. L'Idea si definisce così come struttura. La struttura, l'idea, è il «tema complesso», una molteplicità interna, cioè un sistema di connessioni molteplici non localizzabili tra elementi differenziali, che s'incarna in relazioni reali e in termini attuali. In tal senso non ravvisiamo alcuna difficoltà nel conciliare genesi e struttura. Conforme ai lavori di Lautman e di Vuillemin concernenti la matematica, lo «strutturalismo» ci sembra il solo mezzo con cui un metodo genetico può realizzare il proprio compito. Basta comprendere che la genesi non va da un termine attuale, per piccolo che sia, a un altro termine attuale nel tempo, ma dal virtuale alla sua attualizzazione, ossia dalla struttura alla sua incarnazione, dalle condizioni di problemi ai casi di soluzione, dagli elementi differenziali e dalle loro connessioni ideali ai termini attuali e alle relazioni reali diverse che costituiscono ad ogni istante l'attualità del tempo. Si tratta di una genesi senza dinamismo, che si evolve necessariamente nell'elemento di una superstoricità, di una *genesì statica* che va intesa come il correlato della nozione di *sintesi passiva*, e che illumina a sua volta tale nozione. Forse l'errore dell'interpretazione moderna del calcolo differenziale consiste nel volerne condannare le ambizioni genetiche, col pretesto che essa ha posto in evidenza una «struttura» che dissocia il calcolo da ogni considerazione foronomica e dinamica. Ci sono Idee che corrispondono alle realtà e alle relazioni matematiche; altre corrispondono ai fatti e alle leggi della fisica. Ce ne

sono poi altre, secondo un loro ordine, che corrispondono agli organismi, agli psichismi, ai linguaggi, alle società: tali corrispondenze prive di somiglianza sono genetico-strutturali. Come la struttura è indipendente da un principio d'identità, così la genesi è indipendente da una regola di rassomiglianza. Ma un'idea emerge in maniera così avventurosa che è possibile che essa soddisfi già a talune condizioni strutturali e genetiche, e non ancora ad altre. Pertanto l'applicazione di tali criteri va cercata in campi molto differenti, quasi secondo la casualità degli esempi.

Primo esempio, l'atomismo come Idea fisica. - L'antico atomismo non ha moltiplicato soltanto l'essere parmenideo, ma ha concepito le Idee come molteplicità di atomi, essendo l'atomo l'elemento oggettivo del pensiero. Perciò è essenziale che un atomo si riferisca a un altro entro una struttura che si attualizza nei composti sensibili. Il *clinamen*, a questo riguardo, non è affatto un mutamento di direzione nel movimento dell'atomo, e ancor meno un'indeterminazione che darebbe ragione di una libertà fisica. È la determinazione originale della direzione del movimento, la sintesi del movimento e della sua direzione, che riferisce un atomo all'altro. *Incerto tempore* non significa indeterminato, ma inassegnabile, non localizzabile. Se è vero che l'atomo, elemento del pensiero, si muove «così velocemente come il pensiero stesso», come scrive Epicuro nell'epistola a Erodoto, allora il *clinamen* è la determinazione reciproca che si produce «in un tempo più piccolo del minimo di tempo continuo pensabile». Nessuna meraviglia che Epicuro utilizzi qui la terminologia dell'esaurizione: nel *clinamen* v'è qualcosa di analogo a un rapporto tra differenziali degli atomi in movimento. Vi si ravvisa una declinazione che forma infatti il linguaggio del pensiero, v'è qualcosa nel pensiero che rende conto di un limite del pensiero, ma a partire dal quale esso pensa: più veloce del pensiero, «in un tempo più piccolo...». Nondimeno l'atomo epicureo conserva ancora un'eccessiva indipendenza, una figura e un'attualità. In esso la determinazione reciproca ha ancora troppo l'aspetto di una relazione spazio-temporale. Il problema se l'atomismo moderno adempia, viceversa, a tutte le condizioni della struttura, va posto in funzione delle equazioni differenziali che determinano le leggi della natura, in funzione dei tipi di «connessioni molteplici e non localizzabili» stabilite tra le particelle, e del carattere di «potenzialità», espressamente riconosciuto a tali particelle.

Secondo esempio, l'organismo come Idea biologica. — Sembra che Geoffroy Saint-Hilaire sia stato il primo a richiamare l'attenzione su elementi che egli chiama astratti, presi indipendentemente dalle loro forme e dalle loro funzioni. Per questo egli obietta ai suoi predecessori, ma anche ai suoi contemporanei come Cuvier, di attenersi a una ripartizione empirica delle differenze e delle

rassomiglianze. Codesti elementi puramente anatomici, e atomici, per esempio degli ossicini, sono uniti da rapporti ideali di determinazione reciproca, costituendo così una «essenza» che è come l'Animale in sé. Sono questi rapporti differenziali tra elementi anatomici puri a incarnarsi nelle diverse figure animali, nei diversi organi e nelle loro funzioni, in quanto triplice è il carattere dell'anatomia: atomico, comparativo e trascendente. Così, nelle *Notions synthétiques et historiques de philosophie naturelle* (1837), Geoffroy può precisare il suo sogno, un sogno che fu anche, come scrive, del giovane Napoleone: essere il Newton dell'infinitamente piccolo, scoprire «il mondo dei particolari» o delle relazioni ideali «a distanza ravvicinata», sotto il gioco grossolano delle differenze o delle somiglianze sensibili e concettuali. Un organismo è un insieme di termini e di relazioni reali (dimensione, posizione, numero) che attualizza per suo conto, in questo o quel grado di sviluppo, i rapporti tra elementi differenziali: ad esempio, lo ioide del gatto ha nove ossicini, mentre quello dell'uomo non ne ha che cinque, trovandosi gli altri quattro verso il cranio, al di fuori dell'organo così ridotto dalla stazione verticale. La genesi o lo sviluppo degli organismi devono dunque essere concepiti come attualizzazione dell'essenza, secondo le diverse velocità e ragioni determinate dall'ambiente, secondo accelerazioni o arresti, ma indipendentemente da ogni metamorfosi nel passaggio da un termine a un altro termine attuale.

Qui si rivela il genio di Geoffroy. Ma anche in questo caso, il problema di uno strutturalismo in biologia (conforme al termine «struttura» usato sovente da Geoffroy) dipende dalla determinazione ultima degli elementi differenziali e dai loro tipi di rapporti. Sono in grado elementi anatomici, principalmente ossei, di svolgere questa funzione, come se la necessità dei muscoli non imponesse limiti ai loro rapporti, e come se non avessero anch'essi un'esistenza attuale, sin troppo attuale? Può accadere allora che la struttura rinasca a un tutt'altro livello, con altri mezzi, con una determinazione del tutto nuova di elementi differenziali e di connessioni ideali, come nel caso della genetica. Tra la genetica e Geoffroy intercorre forse la stessa differenza che separa l'atomismo moderno da Epicuro. Ma i cromosomi appaiono come *loci*, cioè non semplicemente come luoghi nello spazio, ma come complessi di rapporti di contiguità; i geni esprimono elementi differenziali che caratterizzano infatti in maniera globale un organismo, e svolgono la funzione di punti singolari in un doppio processo di determinazione reciproca e completa; il duplice aspetto del gene è di comandare a numerosi caratteri alla volta, e di agire solo in rapporto con altri geni; l'insieme costituisce un virtuale, un potenziale, e tale struttura s'incarna negli organismi attuali, tanto dal punto di vista della loro specificazione che da quello della

differenziazione delle loro parti, secondo ritmi denominati appunto «differenziali», secondo una velocità o una lentezza comparative che misurano il movimento dell'attualizzazione.

Terzo esempio : ci sono Idee sociali in senso marxista? — In ciò che Marx chiama «lavoro astratto», si fa astrazione dai prodotti qualificati del lavoro e dalla qualificazione dei lavoratori, ma non dalle condizioni di produzione, dalla forza-lavoro e dai mezzi di lavoro in una società. L'Idea sociale è l'elemento quantitativo, qualitativo e potenziale delle società. Essa esprime un sistema di relazioni molteplici di ordine ideale, o di rapporti differenziali tra elementi differenziali: rapporti di produzione e di proprietà che si stabiliscono, non tra uomini concreti, ma tra atomi portatori di forza-lavoro o rappresentanti la proprietà. L'economico è costituito da una siffatta molteplicità sociale, ossia dalle varietà di questi rapporti differenziali. E tale varietà di rapporti, con i punti singolari che le corrispondono, s'incarna nei lavori concreti differenziati che caratterizzano una determinata società, nelle relazioni reali di tale società (giuridiche, politiche, ideologiche), nei termini attuali di codeste relazioni (ad esempio, capitalista-salariato). Pertanto, Althusser e i suoi collaboratori colgono profondamente nel segno quando mostrano in *Das Kapital* la presenza di una vera struttura, e ricusano le interpretazioni storicistiche del marxismo, in quanto tale struttura non agisce affatto in modo transitivo e secondo l'ordine della successione nel tempo, ma incarnando le sue varietà in società diverse e rendendo conto, volta per volta in ciascuna, della simultaneità di tutte le relazioni e di tutti i termini che ne costituiscono l'attualità: così «l'economico» non è mai propriamente dato, ma designa una virtualità differenziale da interpretare, sempre ricoperta dalle sue forme di attualizzazione, un tema, una «problematica» sempre ricoperta dai casi di soluzione¹⁰. In una parola, l'economico è la stessa dialettica sociale, cioè l'insieme dei problemi che si pongono a una data società, il campo sintetico e problematizzante di questa società. A stretto rigore, non ci sono problemi sociali se non economici, benché le soluzioni siano giuridiche, politiche, ideologiche, e i problemi si esprimano anche in tali campi di risolubilità. La celebre frase di *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, «l'umanità si propone unicamente i compiti che è in grado di risolvere», non significa che i problemi siano solo parvenze, né che siano già risolti, ma viceversa che le condizioni economiche del problema determinano o generano il modo con cui esso trova le proprie soluzioni nel quadro delle reali relazioni di una società, senza che tuttavia l'osservatore ne possa trarre il minimo ottimismo, poiché tali «soluzioni» possono avere la stupidità e la crudeltà, l'orrore della guerra o della «soluzione del problema ebraico». Più precisamente, la soluzione è sempre quella che una

società merita, genera, in funzione del modo con cui ha saputo porre, nelle sue reali relazioni, i problemi che si pongono in essa e ad essa nei rapporti differenziali che incarna.

Le Idee sono complessi di coesistenza, e tutte coesistono in certo senso, pur con punti, su bordi, sotto barlumi che non hanno mai l'uniformità di una luce naturale. Volta a volta, zone d'ombra, oscurità corrispondono alla loro distinzione) Le Idee si distinguono, ma non certo nello stesso modo con cui si distinguono le forme e i termini in cui s'incarnano, ma si fanno e dis fanno oggettivamente, secondo le condizioni che determinano la loro sintesi mobile Il fatto è che le Idee coniugano la massima potenza di differenziarsi, con l'impotenza a differenziarsi. Le Idee sono varietà che comprendono in sé sottovarietà. Si distinguono tre dimensioni di varietà. Primo, *varietà ordinali*, in altezza, secondo la natura degli elementi e dei rapporti differenziali: Idea matematica, fisico-matematica, chimica, biologica, psichica, sociologica, linguistica... Ogni livello implica differenziali di un «ordine» dialettico differente, ma gli elementi di un ordine possono passare in quelli di un altro, sottostare a nuovi rapporti, sia che si scompongano in un più vasto ordine superiore, sia che si riflettano nell'ordine inferiore. Secondo, *varietà caratteristiche*, in larghezza, che corrispondono ai gradi di un rapporto differenziale in uno stesso ordine e alle distribuzioni di punti singolari per ciascun grado (come l'equazione delle coniche che danno secondo il «caso» un'ellisse, un'iperbole, una parabola, una retta; o le varietà stesse ordinate per l'animale dal punto di vista dell'unità di composizione; o le varietà di lingue dal punto di vista del sistema fonologico). Terzo, *varietà assiomatiche*, in profondità, che determinano un assioma comune per rapporti differenziali di ordine differente, a condizione che lo stesso assioma coincida con un rapporto differenziale di terzo ordine (ad esempio, addizione di numeri reali e composizione di spostamenti; o in un campo affatto diverso, tessere-parlare presso i Dogoni di Griaule). Le Idee, le distinzioni d'idee, non sono separabili dai loro tipi di varietà e dal modo con cui ogni tipo penetra negli altri. Proponiamo il termine *perplicazione* per designare questo stato distintivo e coesistente dell'idea. Non che la «perplexità», come correlato, significhi un coefficiente di dubbio, di esitazione o di stupore, né alcunché d'incompiuto nell'idea stessa. Si tratta al contrario dell'identità dell'idea e del problema, del carattere esaustivamente problematico dell'idea, ossia del modo con cui i problemi sono oggettivamente determinati dalle loro condizioni a partecipare gli uni degli altri secondo le esigenze circostanziali della sintesi delle Idee.

L'Idea non è affatto l'essenza. Il problema, in quanto oggetto dell'idea, si trova dalla parte degli avvenimenti, delle affezioni, degli accidenti piuttosto che dell'essenza teorematologica. L'Idea si sviluppa

negli ausiliari, nei corpi di addizione che misurano il suo potere sintetico, talché il campo dell'idea è l'inessenziale. Essa si richiama all'inessenziale in maniera altrettanto deliberata, con la stessa fiera ostinazione del razionalismo che al contrario rivendica per l'idea il possesso e la comprensione dell'essenza. Il razionalismo parte dal presupposto che la sorte dell'idea sia legata all'essenza astratta e morta, e nella misura in cui la forma problematica dell'idea viene riconosciuta, pretende persino che tale forma sia legata alla questione dell'essenza, vale a dire al «Che cos'è?». Ma si è visto quanti malintesi siano celati in questa pretesa. È vero che Platone si serve di *questa* domanda per opporre l'essenza all'apparenza, e contestare coloro che si limitano a dare degli esempi. Solo che con ciò egli non mira ad altro se non a far tacere le risposte empiriche per aprire l'orizzonte indeterminato di un problema trascendente come oggetto dell'idea. Non appena si tratta di determinare il problema o l'idea come tale, non appena si tratta di mettere la dialettica in movimento, la domanda *che cos'è?* fa posto ad altre domande, ben altrimenti efficaci e potenti, ben altrimenti imperative: quanto, come, in che caso? La domanda «che cos'è?» muove soltanto i cosiddetti dialoghi aporetici, cioè quelli che la forma stessa della domanda getta nella contraddizione e fa sfociare nel nichilismo, indubbiamente perché non hanno altro scopo che propedeutico — lo scopo di aprire il campo del problema in generale, lasciando ad altri procedimenti la cura di determinarlo come problema o come Idea. Quando l'ironia socratica venne presa sul serio, e l'intera dialettica si confuse con la sua propedeutica, ne risultarono conseguenze estremamente incresciose: la dialettica cessò di essere la scienza dei problemi, e, al limite, si confuse con il semplice movimento del negativo e della contraddizione. Hegel, da questo punto di vista, rappresenta l'esito di una lunga tradizione che prese sul serio la domanda attorno all'essere, e se ne servì per determinare l'idea come essenza, e perciò sostituì il negativo alla natura del problematico. Questa fu la conseguenza della degradazione della dialettica. E quanti pregiudizi teologici vi si possono registrare, in quanto il «che cos'è?» è sempre Dio, come luogo combinatorio dei predicati astratti? E forse non è necessario notare quanto pochi filosofi si siano fondati su tale domanda per determinare un'idea, ma tra di essi non può essere annoverato Aristotele, soprattutto Aristotele. Non appena la dialettica rimescola la propria materia, in luogo di esercitarsi a vuoto a fini propedeutici, ovunque si fanno sentire il «quanto», il «come», l'«in che caso» — e ,il «chi?», di cui vedremo più avanti il ruolo e il senso¹¹. Queste sono le domande dell'accidente, dell'avvenimento, della molteplicità — della differenza — contro quella dell'essenza, quella dell'Uno, del contrario e del contraddittorio. Ovunque Ippia trionfa, anche e già in Platone, Ippia

che rifiuta l'essenza, e tuttavia non si contenta di esempi.

Il problema appartiene alla categoria dell'avvenimento non solo perché i casi di soluzione insorgono come avvenimenti reali, ma proprio perché le condizioni del problema implicano avvenimenti, sezioni, ablazioni e aggiunzioni. In tal senso, è esatto rappresentare una doppia serie di avvenimenti che si svolgono su due piani, corrispondenti ma dissimili, gli uni reali al livello delle soluzioni generate, gli altri *ideali* (idéels) o ideali (idéaux) nelle condizioni del problema, come atti o piuttosto sogni di dèi che duplichino la nostra storia. La serie *ideale* fruisce della duplice proprietà di trascendenza e di immanenza in rapporto al reale. Si è visto, in realtà, come l'esistenza e la ripartizione dei punti singolari spettassero completamente all'idea, benché la loro specificazione fosse immanente alle curve-soluzioni della loro prossimità, ossia alle relazioni reali in cui l'idea s'incarna. Péguy, nella sua mirabile descrizione dell'avvenimento, dispone due linee, l'una orizzontale, l'altra verticale, che riprende in profondità i punti singolari corrispondenti alla prima, o, meglio, supera e genera eternamente i punti singolari e la loro incarnazione nella prima. Al punto d'incrocio delle due linee si annoda il «temporalmente eterno» — il legame dell'idea e dell'attuale, la miccia — e si pone in gioco la nostra suprema virtù, il nostro maggiore potere, un potere che concerne i problemi stessi: « E d'un tratto, sentiamo di non essere più gli stessi forzati. Niente è stato. E un problema di cui non si scorgeva la fine, un problema senza uscita, un problema in cui tutto un mondo si era scontrato, di colpo non esiste più e ci si domanda di che si parlava. È che in luogo di ricevere una soluzione ordinaria, una soluzione che si può trovare, il problema, la difficoltà/l'impossibilità vengono a passare per un punto di risoluzione per così dire fisico. Per un punto di crisi. E nello stesso tempo il mondo intero è passato per un punto di crisi per così dire fisico. Ci sono punti critici dell'avvenimento come ci sono punti critici di temperatura, punti di fusione, di congelamento, punti di ebollizione, di condensazione, di coagulazione, di cristallizzazione. E persino nell'avvenimento non mancano stati di superfusione che non precipitano, non si cristallizzano, e non si determinano se non introducendo un frammento dell'avvenimento futuro»¹².

Questo chiarisce perché il procedimento della *vice-dizione*, adatto a percorrere e a descrivere la molteplicità e i temi, è più importante del procedimento della contraddizione che pretende di determinare l'essenza e preservarne la semplicità. Si dirà che la cosa più «importante», per natura, è l'essenza. Ma il problema primo e nella sua interezza è di sapere se le nozioni d'importanza e di non-importanza non siano per l'appunto nozioni riguardanti l'avvenimento, l'accidente, e molto più «importanti», entro l'accidente,

della grossa opposizione dell'essenza e dell'accidente stesso. Il problema del pensiero non è legato all'essenza, ma alla valutazione di ciò che ha importanza e di ciò che non ne ha, alla ripartizione del singolare e del regolare, dello straordinario e dell'ordinario, che cadono interamente nell'inessenziale o nella descrizione di una molteplicità, in rapporto agli avvenimenti ideali che costituiscono le condizioni di un «problema». Avere un'idea non significa altro; e il falso spirito, la stupidità stessa, si definiscono prima di tutto per le loro continue confusioni sull'importante e il non-importante, sull'ordinario e il singolare. È compito della vice-dizione generare i casi, a partire dagli ausiliari e dalle aggiunzioni. Infatti la vice-dizione presiede alla ripartizione dei punti singolari nell'idea; decide del modo in cui una serie vada prolungata, da un punto singolare attraverso punti regolari, sino a un altro punto singolare e quale; determina se le serie ottenute nell'idea siano convergenti o divergenti (giacché ci sono singolarità anch'esse ordinarie secondo la convergenza delle serie, e singolarità privilegiate, secondo la loro divergenza). I due procedimenti della vice-dizione, intervenendo a un tempo nella determinazione delle condizioni del problema e nella genesi correlativa dei casi di soluzione, sono, da una parte, la *precisione dei corpi d'aggiunzione*, dall'altra, la *condensazione delle singolarità*. In realtà, da una parte, nella determinazione progressiva delle condizioni, dobbiamo scoprire le aggiunzioni che completano il corpo iniziale del problema in quanto tale ossia le varietà della molteplicità in tutte le dimensioni, i frammenti di avvenimenti ideali futuri o passati che rendono nello stesso tempo il problema risolubile; e fissare il modo in cui si concatenano o si incastrano col corpo iniziale. D'altra parte, dobbiamo condensare tutte le singolarità, far precipitare tutte le circostanze, i punti di fusione, di congelamento, di condensazione in una occasione sublime, Kairòs, che fa esplodere la soluzione come qualcosa di brusco, di brutale e di rivoluzionario. Avere un'idea è anche questo. Ogni Idea ha come due facce: l'amore e l'ira: l'amore nella ricerca dei frammenti, nella determinazione progressiva e nella concatenazione dei corpi ideali di aggiunzione; l'ira, nella condensazione delle singolarità, che definisce in forza di avvenimenti ideali la decantazione di una «situazione rivoluzionaria» e fa esplodere l'idea nell'attuale. In tal senso Lenin ebbe delle Idee. (V'è un'oggettività dell'aggiunzione e della condensazione, un'oggettività delle condizioni, che sta a significare che le Idee al pari dei Problemi non sono soltanto nella nostra testa, ma si trovano sparse qua e là, nella produzione di un mondo storico attuale). E in tutte codeste espressioni, quali «punti singolari e privilegiati», «corpi d'aggiunzione», «condensazione di singolarità», non vanno ravvisate metafore matematiche, allo stesso modo che non sono metafore fisiche

i «punti di fusione, di congelamento...», né metafore liriche o mistiche «amore e ira». Sono queste le categorie dell'idea dialettica, le estensioni del calcolo differenziale (la *mathesis universalis*, ma anche la fisica universale, la psicologia, la sociologia universale) che rispondono all'idea in tutti i suoi campi di molteplicità costituendo ciò che di rivoluzionario e di amoroso è in ogni Idea e grazie a cui le Idee sono sempre dei bagliori ineguali d'amore e sdegno che non formano affatto una luce naturale.

(L'aspetto più importante nella filosofia di Schelling è la considerazione delle potenze, rispetto a cui si rivela del tutto ingiusta la critica di Hegel sulle vacche nere. Dei due filosofi, bisogna dire che Schelling sa far emergere la differenza dalla notte dell'identico con lampi più sottili, più vari, più terrificanti anche di quelli della contraddizione: con *progressività*. L'ira e l'amore sono le potenze dell'idea che si sviluppano a partire da un $m^{3/4} \hat{O}n$, cioè non da un negativo o da un non-essere ($\tilde{N}\acute{U}c \hat{O}m$), ma da un essere problematico o da un non-esistente, essere implicito delle esistenze al di là del fondamento. Occorrono sempre il Dio d'amore e il Dio dell'ira per produrre un'idea. A, A², A³ formano il gioco della riduzione e della funzione potenziale pura, segno nella filosofia di Schelling della presenza di un calcolo infinitesimale adeguato alla dialettica. Schelling era leibniziano, ma anche neoplatonico. Il grande delirio neoplatonico che dà una risposta al problema del *Fedro*, dispone, incastra gli Zeus secondo un metodo di esaustione e di sviluppo delle potenze: Zeus, Zeus², Zeus³... Qui la divisione è intesa in tutta la sua portata, che non si definisce in larghezza nella differenziazione delle specie di uno stesso genere, ma in profondità nella derivazione e nella funzione potenziale, in una sorta già di differenziazione. Allora si animano in una dialettica seriale le potenze di una Differenza che riunisce e accosta ($\hat{D} \text{ sunonic}\hat{O}j$), e diviene titanica con ira, demiurgica con amore, e per di più apollinea, marziale, atenaica¹³).

Come non si dà opposizione tra struttura e genesi, così non si dà opposizione tra struttura e avvenimento, struttura e senso. Le strutture comportano tanto avvenimenti ideali quanto varietà di rapporti di punti singolari, che s'intersecano con gli avvenimenti reali che determinano. La cosiddetta struttura, sistema di rapporti e di elementi differenziali, è in realtà *senso* dal punto di vista genetico, in funzione delle relazioni e dei termini attuali in cui s'incarna. La vera opposizione va ricercata altrove: tra l'idea (struttura-avvenimento-senso) e la rappresentazione. Nella rappresentazione, il concetto è come la possibilità, ma il soggetto della rappresentazione determina ancora l'oggetto come realmente conforme al concetto, come essenza. Per questo la rappresentazione nel suo insieme è l'elemento del sapere

che si compie nel raccoglimento dell'oggetto pensato e nel suo riconoscimento da parte di un soggetto che pensa. Ma l'idea valorizza caratteri ben diversi. La virtualità dell'idea non ha nulla che vedere con una possibilità. La molteplicità non tollera alcuna dipendenza dall'identico nel soggetto o nell'oggetto. Gli avvenimenti e le singolarità dell'idea non lasciano sussistere alcuna posizione dell'essenza intesa come «ciò che la cosa è». E indubbiamente è possibile conservare il termine essenza, se si vuole, a condizione però di dire che l'essenza è appunto l'accidente, l'avvenimento, il senso, non soltanto il contrario di ciò che abitualmente prende il nome di essenza, ma il contrario del contrario: la molteplicità è apparenza quanto esserla, plurima quanto una. I procedimenti della vice-dizione non si lasciano quindi esprimere in termini di rappresentazione, sia pure infinita, se non perdendo, come si è visto in Leibniz, il loro potere principale che è di affermare la divergenza o il discentramento. In verità, l'idea non è l'elemento del sapere, ma di un «apprendere» infinito, che differisce essenzialmente dal sapere. Difatti l'apprendere procede interamente nel senso della comprensione dei problemi in quanto tali, dell'apprensione e della condensazione delle singolarità, della composizione dei corpi e degli avvenimenti ideali. Imparare a nuotare, imparare una lingua straniera, significa combinare i punti singolari del proprio corpo o della propria lingua con quelli di un'altra figura, di un altro elemento che ci divide, ma ci fa penetrare in un mondo di problemi prima sconosciuti e inediti. Del resto, i problemi che ci riguardano sono quelli che esigono anche la trasformazione del nostro corpo e della nostra lingua. La rappresentazione e il sapere si modellano insomma interamente sulle proposizioni della coscienza che designano i casi di soluzione; ma queste proposizioni per se stesse danno una nozione del tutto inesatta dell'istanza che risolvono o sciolgono, e che le genera come casi. L'Idea e «l'apprendere» esprimono viceversa l'istanza problematica, extraproposizionale o infrarappresentativa: la presentazione dell'inconscio, non la rappresentazione della coscienza. Nessuna meraviglia, quindi, che lo *strutturalismo*, nei suoi promotori, si accompagni così spesso all'idea di un nuovo teatro, o di una nuova interpretazione del teatro (non aristotelica): un teatro delle molteplicità che si opponga sotto ogni aspetto al teatro della rappresentazione, che non lasci più sussistere né l'identità di una cosa rappresentata, di un autore, di uno spettatore, di un personaggio sulla scena, né una rappresentazione che possa costituire attraverso le peripezie dell'opera teatrale l'oggetto di un riconoscimento finale o di una collezione del sapere, ma sia un teatro di problemi e di questioni sempre aperti, che trascinino lo spettatore, la scena, i personaggi nel movimento reale di un apprendimento di tutto l'inconscio di cui gl: elementi ultimi sono ancora i problemi

stessi.

In che modo va inteso il carattere necessariamente inconscio delle Idee? Si deve inferire che l'idea è l'oggetto di una facoltà particolare esclusiva, che tanto più trova in sé l'elemento limite o trascendente quanto meno può coglierlo dal punto di vista dell'esercizio empirico? Questa ipotesi avrebbe già il vantaggio di eliminare la Ragione o anche l'intelletto come facoltà delle Idee, e più generalmente di eliminare ogni facoltà costitutiva di un senso comune in cui sia sussunto l'esercizio empirico delle altre facoltà riguardanti un oggetto che si suppone lo stesso. Che il pensiero, ad esempio, trovi in sé qualcosa che *non può* pensare, che è a un tempo l'impensabile e ciò che deve essere pensato, l'impensabile e ciò che può essere solo pensato, risulta incomprensibile soltanto dal punto di vista del senso comune o di un esercizio ricalcato sull'empirico. Secondo un'obiezione mossa sovente a Maïmon, le Idee, concepite come differenziali del pensiero, introducono in sé un minimo di «dato» che non può essere pensato, e ripristinano la dualità di un intelletto infinito e di un intelletto finito, come dualità di condizioni di esistenza e di condizioni di conoscenza, che tutta la Critica kantiana si era tuttavia proposta di eliminare. Ma questa obiezione ha valore solo nella misura in cui le Idee secondo Maïmon hanno per facoltà l'intelletto, come secondo Kant hanno per facoltà la ragione, cioè in ogni caso una facoltà costituente un senso comune, a sua volta incapace di tollerare in sé la presenza di un nucleo in cui si infrangerebbe l'uso empirico delle facoltà congiunte. Solo in tali condizioni l'impensabile nel pensiero, o l'inconscio di un pensiero puro, deve essere realizzato in un intelletto infinito come ideale del *sapere*, mentre i differenziali sono condannati a divenire semplici *finzioni* se non trovano, nell'intelletto infinito, la misura di una realtà pienamente *attuale*. Ma ancora una volta l'alternativa è falsa. Tanto varrebbe dire che la specificità del problematico, e l'appartenenza dell'inconscio al pensiero finito, restano sconosciute, ma le cose cambiano nella misura in cui le Idee sono riferite all'esercizio trascendente di una facoltà particolare liberata da un senso comune.

Tuttavia, non crediamo che questa prima risposta sia sufficiente, e che le Idee o le strutture rimandino a una facoltà particolare. L'Idea percorre e concerne tutte le facoltà, rende a un tempo possibile, secondo l'ordine proprio, l'esistenza di una facoltà determinata come tale, e l'oggetto differenziale o l'esercizio trascendente di questa facoltà. La molteplicità linguistica, per esempio, come sistema virtuale di legami reciproci tra «fonemi», che s'incarna nelle relazioni e nei termini attuali delle diverse lingue, rende possibile la parola come facoltà, e l'oggetto trascendente della parola, cioè il «metalinguaggio» che non può essere detto nell'uso empirico di una lingua data, ma

deve essere detto, e può soltanto essere detto nell'uso poetico della parola coestensivo alla virtualità. Allo stesso modo, la molteplicità sociale determina la socialità come facoltà, ma anche l'oggetto trascendente della socialità, che non può essere vissuto nelle società attuali in cui s'incarna la molteplicità, ma deve esserlo e può esserlo soltanto nell'elemento del rivolgimento delle società (e cioè semplicemente nella libertà che sempre si manifesta tra i resti di un antico ordine e i primi segni di uno nuovo). E lo stesso si potrebbe dire delle altre Idee o molteplicità: psichiche, l'immaginazione e il fantasma; biologiche, la vitalità e il «mostro»; fisiche, la sensibilità e il segno. Ma così le Idee sono in rapporto volta a volta con tutte le facoltà, e non sono l'oggetto esclusivo di alcuna in particolare, neppure del pensiero. Tuttavia l'essenziale è che, in questo modo, non si reintroduce affatto la forma di un senso comune. Si è visto come la discordia delle facoltà, definita dall'esclusività dell'oggetto trascendente che ciascuna apprende, implichi tuttavia un accordo, secondo cui ciascuna trasmette la propria violenza all'altra lungo una miccia, ma per l'appunto un «accordo discorde» che esclude la forma d'identità, di convergenza e di collaborazione del senso comune. E quanto ci sembrava corrispondere alla Differenza che da sola articola e riunisce, era proprio questa Discordanza concorde. Si giunge perciò a un punto in cui pensare, parlare, immaginare, sentire e così via, sono una sola e stessa cosa, ma questa cosa afferma soltanto la divergenza delle facoltà nel loro esercizio trascendente. Si tratta dunque, non di un senso comune, ma viceversa di un «parasenso» (nell'accezione in cui il paradosso è in realtà l'opposto del buon senso). Questo parasenso ha come elemento le Idee, appunto perché le Idee sono molteplicità pure che non presuppongono alcuna forma d'identità in un senso comune, ma animano e descrivono invece l'esercizio disgiunto delle facoltà dal punto di vista trascendente. Le Idee sono quindi molteplicità di bagliori differenziali, come fuochi fatui che si riflettono da una facoltà all'altra, una «virtuale scia di fuochi», senza mai avere l'omogeneità della luce naturale che caratterizza il senso comune. Questo spiega perché apprendere possa essere definito in due modi complementari che si contrappongono ugualmente alla rappresentazione nel sapere: o è il penetrare nell'idea, nelle sue varietà e nei suoi punti singolari; o è l'elevare una facoltà al suo esercizio trascendente disgiunto, elevarla a quell'incontro e a quella violenza che si comunicavano alle altre facoltà. Per questo anche l'inconscio presenta due determinazioni complementari, che lo escludono necessariamente dalla rappresentazione, ma lo rendono degno e capace di una presentazione pura: sia che l'inconscio si definisca mediante il carattere extraproposizionale e non attuale delle Idee nel *parasenso*, sia che si definisca mediante il carattere non

empirico dell'esercizio *paradossale* delle facoltà.

Naturalmente ciò non toglie che le Idee abbiano col pensiero puro un rapporto molto particolare. Non vi è dubbio che il pensiero vada qui considerato, non come la forma d'identità di tutte le facoltà, ma come una facoltà particolare definita, alla stessa stregua delle altre, dal suo oggetto differenziale e dal suo esercizio disgiunto. Resta però il fatto che il parasenso, o la violenza che si comunica da una facoltà all'altra secondo un ordine, assegnano un posto particolare al pensiero: il pensiero è portato a cogliere il proprio *cogitandum* solo all'estremo limite della miccia, di violenza che, da un'idea all'altra, mette prima di tutto in movimento la sensibilità e il suo *sentendum*, ecc. L'estremo limite può essere difatti considerato come l'origine radicale delle Idee. Ma in che senso poi intendere l'espressione «origine radicale»? Il senso sarà lo stesso in cui le Idee debbono essere dette «differenziali» del pensiero, «Inconscio» del pensiero puro, nel momento stesso in cui l'opposizione del pensiero a ogni forma del senso comune resta più viva che mai. Così le Idee si riferiscono non certo a un Cogito come proposizione della coscienza o come fondamento, ma all'io incrinato di un cogito dissolto, ossia all'universale *sprofondarsi* che caratterizza il pensiero come facoltà nel suo esercizio trascendente. Nello stesso tempo le Idee non sono l'oggetto di una facoltà particolare, ma riguardano singolarmente una facoltà particolare, tanto che si può dire che ne vengono fuori (onde costituire il parasenso di tutte le facoltà). Ma ancora una volta è giusto chiedersi cosa significhi venir fuori, o trovare la propria origine, donde vengano le Idee, i problemi, i loro elementi e rapporti ideali.

È giunto ora il momento di determinare la differenza tra le due istanze del problema e della domanda, che abbiamo sin qui lasciato nel vago. Va ricordato quanto il complesso domanda-problema sia un'acquisizione del pensiero moderno che si pone alla base della rinascita dell'ontologia: sta di fatto che questo complesso ha cessato di essere considerato come espressione di uno stato provvisorio e soggettivo nella rappresentazione del sapere, per divenire l'intenzionalità dell'Essere per eccellenza, o l'unica istanza a cui l'Essere propriamente risponde, senza che la domanda sia perciò soppressa né superata, in quanto essa sola viceversa ha un'apertura coestensiva a ciò che deve risponderle, e a ciò che non può risponderle se non confermandola, rivolgendola, ripetendola. Questa concezione della domanda come portata ontologica sostiene tanto l'opera d'arte quanto il pensiero filosofico. L'opera si sviluppa a partire da e attorno a un'incrinatura che non giunge mai a colmare. Che il romanzo, particolarmente dopo Joyce, abbia trovato tutto un nuovo linguaggio sul modo del «Questionario» o della «Ricerca inquisitiva», e presentato avvenimenti e personaggi essenzialmente problematici, non significa

evidentemente che non si sia sicuri di niente, né evidentemente che tale procedimento è l'applicazione di un metodo di dubbio generalizzato, il segno di un moderno scetticismo, ma indica viceversa la scoperta del problematico e della domanda come orizzonte trascendentale, come fuoco trascendentale appartenente in modo «essenziale» agli esseri, alle cose e agli avvenimenti. Si tratta della scoperta romanzesca dell'idea, o della sua scoperta teatrale, o della sua scoperta musicale, o della sua scoperta filosofica; e, nello stesso tempo, della scoperta di un esercizio trascendente della sensibilità, della memoria-immaginante, del linguaggio, del pensiero, attraverso cui ciascuna di queste facoltà comunica con le altre nella sua piena discordanza, e si apre sulla differenza dell'Essere prendendo come oggetto, ossia come domanda, la propria differenza: sicché la scrittura rinvia alla domanda «Che cos'è scrivere?», o la sensibilità alla domanda «Che cos'è sentire?», e il pensiero alla domanda «Che cosa significa pensare?». Da ciò nascono le più vistose monotonie, le maggiori debolezze di un nuovo senso comune, quando viene meno il genio dell'idea; ma anche le più potenti «ripetizioni», le invenzioni più prodigiose nel parasenso, quando insorge violenta l'idea. Limitiamoci a richiamare i principi di questa ontologia della domanda: 1° lungi dal significare uno statuto empirico del sapere destinato a scomparire nelle risposte, una volta che sia data la risposta, la domanda fa tacere tutte le risposte empiriche che pretendono di sopprimerla, onde «forzare» la sola risposta che la sostiene e sempre la riprende: come Giobbe, che ostinatamente sollecita una risposta diretta che si confonda con la domanda stessa (prima potenza dell'assurdo); 2° di qui la potenza della domanda, di rimettere in discussione l'interrogante quanto ciò su cui egli domanda, e di porsi a sua volta in questione: come Edipo col suo modo di lasciare interrotta la partita con la Sfinge (seconda potenza dell'enigma); 3° di qui infine la rivelazione dell'Essere come corrispondente alla domanda, che non si lascia ridurre né all'interrogato né all'interrogante, se non unendoli nell'articolazione della propria Differenza: $m^{3/4}$ *Ôn* che non è non-essere o essere del negativo, ma non essente o essere della domanda (come Ulisse, e la risposta — «Nessuno», terza potenza che è quella dell'Odissea filosofica).

Tuttavia, la moderna ontologia è ancora insufficiente. Talvolta essa si serve dell'indeterminato come potenza oggettiva della domanda, ma per far passare un non ben definito soggettivo che pone sul conto dell'Essere, sostituendo alla forza della ripetizione il depauperamento di un luogo comune o le stereotipie di un nuovo senso comune. E del resto, essa giunge persino a dissociare il complesso, ad affidare la cura delle domande alla religiosità di un'anima bella, relegando i problemi tra gli ostacoli esterni. Ma cosa sarebbe una domanda se non si

sviluppassse sotto campi problematizzanti, i soli in grado di determinarla in una «scienza» caratteristica? L'anima bella non smette di porre la domanda che le è propria, quella degli sponsali; ma quanti promessi sposi scomparvero o furono abbandonati, non appena la domanda trovava il suo giusto problema che veniva a reagire su di essa, a correggerla e a spostarla di tutta la differenza di un pensiero (come l'eroe di Proust che si domanda «sto per sposare Albertine»?), ma sviluppa la domanda nel *problema dell'opera d'arte da fare*, per cui la stessa domanda subisce una radicale metamorfosi). Noi dobbiamo cercare come le domande si sviluppino in problemi in un'idea, e come i problemi si sviluppino in domande nel pensiero. E qui ancora, occorre confrontare l'immagine classica del pensiero a un'altra immagine, l'immagine oggi suggerita dalla rinascita dell'ontologia.

Difatti da Platone ai postkantiani, la filosofia ha definito il movimento del pensiero come un certo passaggio dall'ipotetico all'apodittico. Persino l'operazione cartesiana, dal dubbio alla certezza, è una variante di tale passaggio. Altra variante, il passaggio dalla necessità ipotetica alla necessità metafisica nell'*Origine radicale*. Ma già in Platone la dialettica comporta il partire da ipotesi, servirsi di ipotesi a modo di trampolini, cioè come di «problemi», onde innalzarsi sino al principio immune da ipotesi che deve determinare la soluzione dei problemi come la verità delle ipotesi; e di qui deriva tutta la struttura del *Parmenide*, per cui non è più possibile, come tuttavia si è fatto con tanta leggerezza, scorgervi un gioco, una propedeutica, una ginnastica, un esercizio formale. Lo stesso Kant è più platonico di quanto non creda quando passa dalla *Kritik der reinen Vernunft*, interamente subordinata alla forma ipotetica dell'esperienza possibile, alla *Kritik der praktischen Vernunft*, in cui scopre, con l'ausilio dei problemi, la necessità pura di un principio categorico. A più forte ragione, lo stesso vale per i postkantiani, quando vogliono operare sul campo, e senza mutare «critica», la trasformazione del giudizio ipotetico in giudizio tetrico¹⁴. Non è quindi illegittimo il modo in cui abbiamo riassunto il movimento della filosofia, da Platone a Fichte o a Hegel, passando per Descartes, dacché, quale che sia la diversità delle ipotesi di partenza e delle apoditticità finali, vi è perlomeno in comune il punto di partenza, trovato in una «ipotesi», cioè in una proposizione della coscienza soggetta a un coefficiente d'incertezza (fosse anche il dubbio cartesiano), nonché il punto di arrivo, trovato in un'apoditticità o in un imperativo di ordine eminentemente morale (l'Uno-Bene di Platone, il Dio non ingannatore del cogito cartesiano, il principio del migliore in Leibniz, l'imperativo categorico di Kant, l'io di Fichte, la «Scienza» di Hegel). Ora, questo procedimento si avvicina il più possibile al vero movimento del pensiero, ma anche lo tradisce al massimo, lo snatura al massimo, in quanto ipotetismo e moralismo

congiunti, ipotetismo scienista e moralismo razionalista, rendono irriconoscibile ciò a cui si approssimano.

Dicendo che il movimento non va dall'ipotetico all'apodittico, ma dal problematico alla domanda, la differenza a prima vista sembra molto sottile, tanto più sottile in quanto, se l'apodittico non è separabile da un imperativo morale, la domanda, da parte sua, non è separabile da un imperativo magari di altra specie. In realtà, c'è un abisso tra queste formule. Nell'assimilare il problema a un'ipotesi, è già in atto il tradimento del problema o dell'idea, il processo illegittimo della loro riduzione a proposizioni della coscienza e a rappresentazioni del sapere, giacché il problematico differisce essenzialmente dall'ipotetico, e il *tematico* non si confonde affatto con il *tetico*. In questa differenza si decide tutta la ripartizione, la determinazione, la destinazione, tutto l'esercizio delle facoltà in una dottrina in generale. In realtà, è molto difficile parlare dell'istanza apodittica, o dell'istanza-domanda, in quanto sono due forme di imperativi sotto ogni aspetto non comparabili. Le domande sono imperativi, anzi *le domande esprimono il rapporto dei problemi con gli imperativi da cui procedono*. Può forse essere utile ricorrere all'esempio della polizia per rendere manifesta la natura imperativa delle domande. L'inquisitore dice: «sono io che faccio le domande», ma in verità è già l'io dissolto dell'interrogato che parla attraverso di lui. I problemi o le Idee promanano da imperativi casuali o da avvenimenti che si presentano come domande. Questo spiega perché i problemi non sono separabili da un potere decisionale, da un *fiat*, che fa di noi, quando ci pervade, esseri semidivini. Il matematico non si annuncia già della stirpe degli dèi? Nei due procedimenti fondamentali dell'aggiunzione e della condensazione si esercita, al più alto grado, appunto il potere di decisione, fondato sulla natura dei problemi da risolvere, in quanto, sempre in rapporto a un corpo ideale aggiunto dal matematico, una equazione è o no riducibile. L'infinito potere di aggiungere una quantità arbitraria, non è più un gioco alla maniera di Leibniz, in cui l'imperativo morale delle regole predeterminate si combina con la condizione di uno spazio dato che va riempito *ex hypothesi*, quanto piuttosto di un getto di dadi, in cui il cielo è spazio aperto, e il lancio unica regola. I punti singolari sono sul dado, le domande sono i dadi stessi, e l'imperativo è il lancio. Le Idee sono le combinazioni problematiche che risultano dai vari lanci, dato che il getto di dadi non si propone minimamente di abolire il caso (il cielo-caso). Abolire il caso significa frazionarlo secondo regole di probabilità sulla base di più lanci, in modo tale che il problema sia già smembrato in ipotesi, ipotesi di vincita e di perdita, e l'imperativo, moralizzato nel principio di una scelta del lancio migliore ai fini della vincita. Il getto di dadi, all'opposto, afferma una volta per tutte il

caso, mentre ogni getto di dadi afferma tutto il caso volta per volta. La ripetizione dei getti non è più subordinata alla persistenza di una stessa ipotesi, né all'identità di una regola costante. Fare del caso un oggetto di *affermazione*, è la cosa più difficile, ma il caso è il senso dell'imperativo e delle domande che lancia. Da esso promanano le Idee, come le singolarità promanano da quel punto aleatorio che, ogni volta, condensa tutto il caso in una volta. Si dirà che assegnando a tale punto la origine imperativa delle Idee, non si fa altro che invocare l'arbitrario, il semplice arbitrio del gioco infantile di un dio bambino. Ma ciò equivarrebbe a travisare il significato di «affermare». Non v'è arbitrio nel caso se non in quanto non sia affermato, o non abbastanza affermato, se non in quanto sia ripartito in uno spazio, in un numero e sotto regole destinate a esorcizzarlo. Se il caso è affermato, quanto basta, il giocatore non può più perdere, poiché ogni combinazione, e ogni colpo che la produce, sono per principio adeguati al luogo e all'imperativo mobile del punto aleatorio. Cosa significa dunque affermare tutto il caso, volta per volta, in una sola volta? L'affermazione si misura nel rapporto di risonanza dei disparati che derivano da un colpo, e formano un problema a questa condizione. Tutto il caso allora è proprio in ogni colpo, benché questo sia ogni volta parziale, e la combinazione prodotta sia l'oggetto di una determinazione progressiva. Il getto dei dadi opera il calcolo dei problemi, la determinazione degli elementi differenziali o la distribuzione dei punti singolari costitutivi di una struttura. Viene così a formarsi la relazione circolare degli imperativi con i problemi che ne discendono. La risonanza costituisce la verità di un problema in quanto tale, ove l'imperativo è messo alla prova, benché il problema stesso nasca dall'imperativo. Una volta che il caso sia affermato, ogni arbitrio è abolito. Una volta che il caso sia affermato, la stessa divergenza è oggetto di affermazione in un problema. I corpi ideali di aggiunzione che determinano un problema resterebbero alla mercé dell'arbitrio, se il corpo di base non risuonasse incorporando tutte le grandezze esprimibili dal corpo aggiunto. Un'opera in generale è sempre un corpo ideale in sé, un corpo ideale d'aggiunzione. L'opera è un problema sorto dall'imperativo, ed è tanto più perfetta e insieme totale quanto meglio il problema è determinato progressivamente come problema. L'autore dell'opera può essere giustamente definito l'operatore dell'idea. Quando Raymond Roussel pone le sue «equazioni di fatti» come problemi da risolvere, fatti o avvenimenti ideali che si mettono a risuonare sotto la spinta di un imperativo linguistico, fatti che sono a loro volta dei *fiat*; quando molti romanzieri moderni si installano nel punto aleatorio, nella «macchia cieca», imperativa, interrogante, a partire dalla quale l'opera si sviluppa come problema facendo risuonare le sue serie divergenti, essi non fanno della

matematica applicata, non istituiscono una metafora matematica o fisica, ma stabiliscono la «scienza», la *mathesis* universale immediata di ogni campo, fanno dell'opera un apprendere o una sperimentazione, e, nello stesso tempo, ogni volta qualcosa di totale, in cui tutto il caso si trova affermato in ogni caso, ogni volta rinnovabile, senza che mai forse sussista un arbitrio¹⁵.

Il potere decisionale all'interno dei problemi, la creazione, il lancio che ci innalza al rango degli dèi, non ci appartiene tuttavia. Gli stessi dèi sono sottoposti all'Ananke, ossia al cielo-caso. Gli imperativi o le domande che ci pervadono non emanano dall'io, che non è neppure presente per ascoltarli. Gli imperativi sono dell'essere, ogni domanda è ontologica, e distribuisce «ciò che è» nei problemi. L'ontologia è il getto di dadi, il «caosmo» da cui esce il cosmo. Se gli imperativi dell'Essere hanno un rapporto con l'Io, lo hanno con l'io incrinato, di cui spostano e ricostituiscono ogni volta l'incrinatura secondo l'ordine del tempo. Dunque gli imperativi formano proprio i *cogitando* del pensiero puro, i differenziali del pensiero, a un tempo ciò che non può essere pensato, ma ciò che deve esserlo e non può che esserlo dal punto di vista dell'esercizio trascendente. E le domande sono i pensieri puri dei *cogitanda*. Gli imperativi in forma di domande significano quindi la mia più grande impotenza, ma anche quel punto di cui Maurice Blanchot non si stanca di parlare, punto aleatorio originale, cieco, acefalo, afasico, che designa «l'impossibilità di pensare che è il pensiero», e si sviluppa nell'opera come problema, ove «il non potere» si tramuta in potenza. Anziché rinviare al Cogito come proposizione della coscienza, gli imperativi si rivolgono all'io incrinato come all'inconscio del pensiero. Difatti l'io ha diritto ad un inconscio senza di cui non penserebbe, e soprattutto non penserebbe il puro *cogitandum*. Contrariamente a quanto enuncia la piatta proposizione della coscienza, il pensiero non pensa se non a partire da un inconscio, e pensa questo inconscio nell'esercizio trascendente. Difatti le Idee che discendono dagli imperativi, anziché essere le proprietà o gli attributi di una sostanza pensante, non fanno che entrare e uscire dall'incrinatura dell'io, che fa sì che pensi sempre in me un altro che deve essere a sua volta pensato. Ciò che è primo nel pensiero è il furto. Certamente l'impotenza può restare tale, ma soltanto essa può anche essere innalzata alla più alta potenza. Questo è appunto quanto Nietzsche intende per volontà di potenza: l'imperativa trasmutazione che prende per oggetto la impotenza stessa (sii vile, poltrone, obbediente se vuoi! purché...), il getto di dadi capace di affermare tutto il caso, le domande che ci pervadono in ore torride o glaciali, gli imperativi che ci votano ai problemi che lanciano. Difatti «v'è qualcosa d'irriducibile al fondo dello spirito: un blocco monolitico di Fato, di decisione già presa su tutti i problemi secondo la misura e il

rapporto che hanno con noi; e, nello stesso tempo, un *diritto* nostro di accedere a taluni problemi, che lasciano un'impronta marchiata a fuoco sui nostri nomi»¹⁶.

Ma la risposta non potrebbe essere più deludente. Si domandava quale fosse l'origine delle Idee, di dove venissero i problemi, e ora chiamiamo in causa getti di dadi, imperativi e domande del caso invece di un principio apodittico, un punto aleatorio in cui tutto *si sfonda* invece di un solido fondamento. Opponiamo il caso all'arbitrio nella misura in cui esso è affermato, imperativamente affermato, affermato nel modo particolarissimo della domanda, ma misuriamo l'affermazione secondo la risonanza che si stabilisce tra gli elementi problematici derivati dal getto di dadi. In qual cerchio giriamo che non ci lascia altro modo di parlare dell'origine? Abbiamo distinto quattro istanze: le domande imperative, ontologiche; i problemi dialettici o i temi che ne derivano; i campi simbolici di risolubilità, in cui questi problemi si esprimono «scientificamente» in funzione delle loro condizioni; le soluzioni che ricevono in questi campi, incarnandosi nell'attualità dei casi. Ma fin dall'origine, cosa sono questi imperativi di fuoco, queste domande che sono inizi di mondo? Il fatto è che ogni cosa comincia con una domanda, ma non si può dire che anche la domanda cominci. La domanda, come l'imperativo che esprime, non avrebbe altra origine che la *ripetizione*? Spetta ad alcuni grandi autori della nostra epoca l'aver messo in opera un più profondo rapporto della domanda e della ripetizione (Heidegger, Blanchot). Non che basti tuttavia ripetere una stessa domanda per ritrovarla intatta alla fine, fosse pure la domanda *Che ne è dell'essere?* Sono i cattivi getti di dadi che si iscrivono nelle stesse ipotesi (rappresentanti le proposizioni della coscienza o le opinioni di un senso comune), e si avvicinano più o meno allo stesso principio apodittico (rappresentante la determinazione della vincita). Solo i cattivi giocatori ripetono ostinandosi a frazionare il caso in più getti. Viceversa, il buon getto di dadi afferma tutto il caso in una sola volta, e qui è l'essenza di ciò che chiamiamo domanda. Eppure, ci sono più getti di dadi, e il getto si ripete. Ma ciascun getto afferra il caso in una sola volta, e invece di ottenere il differente, differenti combinazioni, come risultato dello Stesso, ottiene lo stesso o la ripetizione come risultato del Differente. In tal senso la ripetizione consustanziale alla domanda è all'origine della «perplicazione» delle Idee. Neppure il differenziale dell'idea è separabile dal processo di ripetizione che già definisce il getto di dadi. Nel calcolo vi è un'iterazione, e nei problemi una ripetizione che riproduce a sua volta quella delle domande o degli imperativi da cui essi procedono. Solo che anche qui non si tratta di una ripetizione ordinaria. L'ordinario è il prolungamento, la continuazione, la lunghezza del tempo che si estende in durata: la ripetizione nuda (che

può essere discontinua, ma resta fundamentalmente ripetizione dello stesso). Ora *che cosa* si prolunga così? Una singolarità, fino ad avvicinarsi a un'altra singolarità. Viceversa, la ripresa delle singolarità, la condensazione delle singolarità le une nelle altre, tanto in uno stesso problema o in una stessa Idea quanto da un problema all'altro, da un'idea all'altra, definisce la potenza straordinaria della ripetizione, della ripetizione vestita più profonda della ripetizione nuda. La ripetizione è il lancio delle singolarità, sempre nei modi di un'eco, di una risonanza che fa di ciascuna il doppio dell'altra, di ogni costellazione la ridistribuzione dell'altra. E dire che al livello dei problemi la ripetizione vestita è più profonda, equivale a dire che al livello delle domande da cui essi discendono, la ripetizione risulta dal differente.

Heidegger mostra con chiarezza come la ripetizione della domanda si sviluppi proprio nel rapporto del problema con la ripetizione: «Per ripetizione di un problema fondamentale intendiamo l'esplicitazione delle sue possibilità originarie ancora nascoste. Nella messa in opera di tali possibilità il problema si trasforma; ma questo è anche il solo modo per salvaguardarne il contenuto problematico. Salvaguardare un problema significa, peraltro, mantener libere e destinate quelle forze interne che lo rendono possibile come problema, nel fondo della sua essenza. La ripetizione del possibile non vuol dire affatto afferrarsi a ciò che è così comunemente ammesso... Il possibile così inteso impedisce un'autentica ripetizione e, insieme, ogni relazione alla storia... [Da una retta interpretazione viceversa] si deve poter capire fin dove giunga la comprensione del possibile che guida ogni ripetizione, e se essa sia all'altezza di ciò che è ripetibile»¹⁷. Ma questo possibile all'interno del problema, che si oppone alle possibilità o proposizioni della coscienza, alle opinioni correntemente ammesse che formano delle ipotesi, non è altro che la potenzialità dell'idea, la sua virtualità determinabile. In questo Heidegger è nietzschiano. Di che cosa si afferma la ripetizione nell'eterno ritorno se non della volontà di potenza, del mondo della volontà di potenza, dei suoi imperativi e dei suoi getti di dadi, e dei problemi derivati dal lancio? La ripetizione nell'eterno ritorno non significa mai la continuazione, il perpetuarsi, il prolungamento, e neppure il ritorno discontinuo di qualcosa che sarebbe almeno atto a prolungarsi in un ciclo parziale (un'identità, un Io, un Ego), ma viceversa, la ripresa di singolarità preindividuali, che presuppone, per poter essere colta come ripetizione, la dissoluzione di tutte le identità precedenti. Ogni origine è una singolarità, ogni singolarità è un cominciamento sulla linea orizzontale, sulla linea dei punti ordinari in cui si prolunga, come in altrettante riproduzioni o copie che formano i momenti di una ripetizione nuda. Ma essa è un ricominciamento, sulla linea verticale

che condensa le singolarità, e in cui si intesse l'altra ripetizione, la linea di affermazione del caso. Se «l'essente» è innanzitutto differenza e cominciamento, l'essere è a sua volta ripetizione, ricominciamento dell'essente. La ripetizione è il «purché» della condizione che autentica gli imperativi dell'essere. Tale è ancora l'ambiguità della nozione di origine, e la ragione della nostra precedente delusione: un'origine è assegnata solo in un mondo che contesta l'originale quanto la copia, un'origine non assegna un fondamento se non in un mondo già precipitato nello *sprofondarsi* universale.

Da quanto si è detto, risulta un'ultima conseguenza relativa allo statuto della negazione. Si dà un non-essere, e tuttavia non si dà negativo o negazione. Si dà un non-essere che non è affatto l'essere del negativo, ma l'essere del problematico. Il (non)-essere, questo?-essere ha come simbolo 0/0 ove lo zero non designa se non la differenza e la sua ripetizione. Nel NE¹⁸ detto espletivo, che i grammatici stentano a interpretare, si ritrova il (non)-essere che corrisponde alla forma di un campo problematico, benché le modalità della proposizione tendano ad assimilarlo a un non-essere negativo: sempre in rapporto a domande sviluppate in problemi un NE espletivo appare nella proposizione, come il segno di un'istanza grammaticale extraproposizionale. Il negativo è un'illusione, soltanto l'ombra dei problemi. Si è visto come il problema fosse necessariamente nascosto dalle proposizioni possibili corrispondenti ai casi di soluzione, per cui, in luogo di essere colto come tale, il problema compare soltanto come ipotesi, come una serie di ipotesi, ognuna delle quali, in quanto proposizioni della coscienza, è affiancata da un doppio negativo: se l'Uno è, se l'Uno non è... se è bello, se non è bello... Il negativo è un'illusione, in quanto la forma della negazione sorge con le proposizioni che non esprimono il problema da cui dipendono snaturandolo, celandone la struttura autentica. Non appena il problema è tradotto in ipotesi, ogni affermazione ipotetica riceve il doppio di una negazione che rappresenta ora lo stato del problema tradito dalla sua ombra. Non si dà Idea di negativo, come non si dà ipotesi nella natura, benché la natura proceda per problemi. Per questo è quasi irrilevante che il negativo sia concepito come limitazione logica o opposizione reale. Se si considerano le grandi nozioni negative, del molteplice in rapporto all'Uno, del disordine in rapporto all'ordine, del nulla in rapporto all'essere, è indifferente interpretarle come il limite di una degradazione o come l'antitesi di una tesi. Tutt'al più, il processo si trova fondato ora nella sostanza analitica di Dio, ora nella forma sintetica dell'io. Ma Dio o l'io sono la stessa cosa, e in entrambi i casi si resta nell'elemento ipotetico del semplice concetto, a cui si fa sussumere ora tutti i gradi infiniti di una rappresentazione identica, ora l'opposizione infinita di due

rappresentazioni contrarie. Le critiche del negativo non sono quindi mai decisive fintantoché invocano i diritti di un concetto primo (l'Uno, l'ordine, l'essere); né tanto meno lo sono fintantoché si limitano a tradurre l'opposizione in limitazione. La critica del negativo è efficace solo quando palesa l'indifferenza dell'opposizione e della limitazione, denunciando per ciò stesso l'elemento concettuale ipotetico che conserva necessariamente l'uno o l'altro, e persino l'uno nell'altro. Detto in sintesi, la critica del negativo deve essere condotta a partire dall'idea, dall'elemento *ideale*, differenziale e problematico. È la nozione di molteplicità che denuncia l'Uno e il molteplice, la limitazione dell'Uno attraverso il molteplice e l'opposizione del molteplice all'Uno. È la varietà che denuncia l'ordine e il disordine, è il (non)-essere, l'?-essere che denuncia a un tempo l'essere e il non-essere. Ma in ogni caso, occorre por fine alla complicità del negativo e dell'ipotetico per stabilire un legame più profondo del problematico con la differenza. L'Idea, in realtà, è fatta di rapporti reciproci tra elementi differenziali, compiutamente determinati in questi rapporti, che non implicano mai alcun termine negativo né alcuna relazione di negatività. Quanto grossolani appaiono i conflitti, le opposizioni, le contraddizioni nel concetto, tutti pesi ingombranti e gravi misure approssimative, tanto sono sottili i meccanismi differenziali che caratterizzano l'idea nella sua leggerezza. *Positività* è il termine di regola usato per designare lo statuto dell'idea molteplice o la consistenza del problematico. E ogni volta, bisogna stare attenti al modo in cui il (non)-essere perfettamente positivo scivola verso un non-essere negativo, e tende a confondersi con la sua ombra, per trovarvi la sua più profonda alterazione, in forza dell'illusione della coscienza.

Valga l'esempio, oggi così spesso addotto, dell'idea linguistica. Così come la definisce la fonologia, l'idea linguistica ha certamente tutti i caratteri di una struttura: la presenza di elementi differenziali detti fonemi, prelevati sul flusso sonoro continuo; l'esistenza di rapporti differenziali (tratti distintivi) che li determinano reciprocamente e in modo esaustivo; il valore di punti singolari assunto dai fonemi in tale determinazione (particolarità pertinenti); il carattere di molteplicità del sistema del linguaggio così costituito, il suo carattere problematico che rappresenta oggettivamente l'insieme dei problemi che il linguaggio pone a se stesso, e risolve nella costituzione dei significati; il carattere inconscio, non attuale, virtuale, degli elementi e dei rapporti, e la loro duplice condizione di trascendenza e di immanenza ai suoni articolati attuali; la duplice attualizzazione degli elementi differenziali, la duplice incarnazione dei rapporti differenziali sia nelle diverse lingue, sia nelle diverse parti significative di una stessa lingua (differenziazione), in quanto ogni lingua incarna talune varietà di

rapporto e taluni punti singolari; la complementarità del senso con la struttura, della genesi con la struttura, come genesi passiva che si rivela nella attualizzazione. Ora, nonostante che tutti questi aspetti definiscano una molteplicità pienamente positiva, accade immancabilmente che i linguisti parlino in termini negativi, assimilando i rapporti differenziali tra fonemi a rapporti di opposizione. Probabilmente si dirà che qui si tratta soltanto di una questione di convenzioni terminologiche, e che «opposizione» è usato per correlazione. È vero, infatti, che la nozione di opposizione nei fonologi compare singolarmente pluralizzata, relativizzata, in quanto ogni fonema conserva più opposizioni distinte con altri fonemi, punti di vista differenti. Per esempio, nella classificazione di Trubeckoj, l'opposizione è talmente smembrata, distribuita in varietà coesistenti di rapporti, da non esistere più come opposizione, ma anzi come meccanismo differenziale complesso o «perplesso». Un hegeliano non vi troverebbe il piccolo, cioè l'uniformità della grande contraddizione. Tuttavia, tocchiamo qui un punto essenziale: nella fonologia come in altri campi e in altre Idee, si tratta di sapere se è possibile limitarsi a pluralizzare l'opposizione, o a iperdeterminare la contraddizione, a distribuirle in figure diverse che conservino ancora e nonostante tutto la forma del negativo. A noi sembra che il pluralismo sia un pensiero più pericoloso e affascinante, in quanto frazionare significa rovesciare. La scoperta di una pluralità di opposizioni coesistenti, in ogni campo, non è separabile da una scoperta più profonda, quella della differenza, che denuncia il negativo e la stessa opposizione come apparenze in rapporto al campo problematico di una molteplicità positiva¹⁹. Non si pluralizza l'opposizione senza abbandonarne il campo, ed entrare nelle caverne della differenza che fanno risuonare la loro positività pura, e respingono l'opposizione come un cavo d'ombra visto soltanto dal di fuori.

Ma torniamo all'idea linguistica: perché Saussure, nel momento stesso in cui scopre che «nella lingua non ci sono che differenze», aggiunge che tali differenze sono «prive di termini positivi», «eternamente negative»? Perché Trubeckoj sostiene, come un sacro principio, che «l'idea di differenza» costitutiva del linguaggio «suppone l'idea di opposizione», quando tutto dimostra il contrario? Non è questo un modo di reintrodurre il punto di vista della coscienza e della rappresentazione attuale in ciò che dovrebbe essere l'esplorazione trascendente dell'idea dell'inconscio linguistico, cioè l'esercizio più alto della parola in rapporto col punto zero del linguaggio? Quando interpretiamo le differenze come negative sussumendole sotto la categoria dell'opposizione, non siamo già dalla parte di chi ascolta, e magari di chi ha inteso male, di chi esita tra più versioni attuali possibili, di chi tenta di «riconoscervisi» stabilendo

opposizioni, dalla parte debole del linguaggio, e non dalla parte di chi parla e assegna il senso? Non abbiamo già tradito la natura del gioco del linguaggio, cioè il senso della combinatoria, degli imperativi o dei getti di dadi linguistici, che, come le grida di Artaud, non possono essere intese se non da colui che parla nell'esercizio trascendente? In poche parole, la traduzione della differenza in opposizione non ci sembra affatto che riguardi una semplice questione terminologica o convenzionale, ma piuttosto l'essenza del linguaggio o dell'idea linguistica. Quando si legge la differenza come una opposizione, la si è già privata del suo spessore proprio in cui afferma la sua positività. La fonologia moderna manca della dimensione che le impedirebbe di giocare con delle ombre su un solo piano, che è quanto, in un certo senso, un linguista come Gustave Guillaume non si è stancato di affermare in tutta la sua opera di cui si comincia soltanto oggi a valutare l'importanza. Difatti l'opposizione non ci ragguaglia minimamente sulla natura di ciò che si presume debba opporsi. La selezione di fonemi che hanno in questa o quella lingua un valore pertinente non è separabile dai morfemi in quanto elementi di costruzioni grammaticali. Ora i morfemi, che fanno intervenire in modo autonomo l'insieme virtuale della lingua, costituiscono l'oggetto di una determinazione progressiva, procedendo da «soglie differenziali», e implicando un tempo puramente logico in grado di misurare la genesi o l'attualizzazione. La determinazione formale reciproca dei fonemi rinvia a questa determinazione progressiva che esprime l'azione del sistema virtuale sulla materia fonica; e soltanto quando si considerano i fonemi astrattamente, cioè quando si è ridotto il virtuale a un semplice possibile, i loro rapporti presentano la forma negativa di un'opposizione vuota, in luogo di colmare posizioni differenziali attorno a una soglia. La sostituzione di un principio di *posizione differenziale* a un principio di opposizione distintiva costituisce l'apporto fondamentale del Guillaume²⁰. La sostituzione avviene nella misura in cui la morfologia non è una semplice continuazione della fonologia, ma introduce valori propriamente problematici che determinano la selezione significativa dei fonemi. Per noi, è da questo punto di vista linguistico che il non-essere trova la conferma della sua dissociazione necessaria; da una parte in un *NE* che si è potuto denominare «discordanziale», *dispars* o differenziale, e non negativo, *NE* problematico che deve scriversi (non)-essere o ?-essere; dall'altra, in un *PAS* detto «forclusivo», che deve scriversi *non-essere*, ma che segna soltanto, nella proposizione generata, il risultato del processo precedente. In verità, non è il *NE* espletivo a presentare un caso particolare di negazione poco spiegabile; viceversa il *NE* espletivo è il senso originale, così come la negazione *PAS* ne è un derivato, anche se come una conseguenza necessaria e come

un'illusione inevitabile. «*Ne... pas*» si divide in *NE* problematico e *PAS* negativo, come in due istanze che differiscono per principio, e di cui la seconda non attrae la prima se non tradendola.

La genesi del negativo è pertanto la seguente: le affermazioni dell'essere sono elementi genetici, sotto forma di domande imperative, e si sviluppano nella positività dei problemi; le proposizioni della coscienza sono come affermazioni generate che designano i casi di soluzione. Ma ogni proposizione ha per l'appunto un doppio negativo, che esprime l'ombra del problema nel campo delle soluzioni, cioè il modo in cui il problema sussiste attraverso l'immagine deformata che ne dà la rappresentazione. L'espressione «*ce ne pas le cas*» [non è il caso] significa che una ipotesi passa nel negativo per quanto non rappresenti le condizioni soddisfatte in atto da un problema, alle quali corrisponde viceversa un'altra proposizione. Il negativo è dunque l'ombra ruotante del problematico sull'insieme delle proposizioni sussunte come casi. In linea generale, la critica del negativo resta inefficace fintantoché si dà la forma di affermazione bell'e fatta nella proposizione. La critica del negativo non è radicale né ben fondata se non quando opera una genesi dell'affermazione, e *simultaneamente* la genesi dell'apparenza di negazione. Difatti si tratta di sapere come l'affermazione possa essere a sua volta molteplice, o come la differenza in quanto tale possa essere oggetto di affermazione pura. Ciò è possibile solo in quanto l'affermazione come modo della proposizione è prodotta a partire da elementi genetici extraproposizionali (le domande imperative o affermazioni ontologiche originali), quindi «portata felicemente a termine» attraverso i problemi e determinata dai problemi (Idee problematiche o molteplicità, positività *ideali*). E infatti, nella misura in cui si verificano queste condizioni, il negativo nella proposizione affianca l'affermazione, ma soltanto come l'ombra del problema a cui la proposizione si presume debba rispondere, cioè come l'ombra dell'istanza genetica che produce la stessa affermazione.

Le Idee contengono tutte le varietà di rapporti differenziali e tutte le distribuzioni di punti singolari, coesistenti in ordini diversi e «perplicate» le une nelle altre. Quando il contenuto virtuale dell'idea si attualizza, le varietà di rapporti s'incarnano in specie distinte, e correlativamente i punti singolari corrispondenti ai valori di una varietà s'incarnano in parti distinte, caratteristiche di questa o quella specie. Per esempio, l'idea di colore è come la luce «bianca» che «perplica» in sé gli elementi e i rapporti genetici di tutti i colori, ma che si attualizza nei diversi colori e negli spazi rispettivi; o l'idea di suono, come il rumore «bianco». Parimenti si dà una società «bianca», un linguaggio «bianco» (che contiene nella sua virtualità tutti i fonemi e i rapporti destinati ad attualizzarsi nelle diverse lingue e nelle parti

singolari di una stessa lingua). Con l'attualizzazione, un nuovo tipo di distinzione, specifica e partitiva, prende dunque il posto delle distinzioni *ideali* fluenti. Denominiamo differenziazione la determinazione del contenuto virtuale dell'idea, e differenziazione l'attualizzazione di questa virtualità in specie e parti distinte. Sempre in rapporto a un problema differenziato, a condizioni di problemi differenziati, si opera una differenziazione di specie e di parti, corrispondente ai casi di soluzione del problema. Sempre un campo problematico condiziona una differenziazione nell'ambito in cui si incarna. Perciò, quel che si vuol dire è che il negativo non appare né nel processo di differenziazione, né nel processo di differenziazione. L'Idea ignora la negazione. Il primo processo si confonde con la descrizione di una positività pura, sul modo del problema in cui sono assegnati rapporti e punti, posti e funzioni, posizioni e soglie differenziali, che escludono ogni determinazione negativa e trovano la loro fonte in elementi di affermazione genetici o produttori. Il secondo processo si confonde con la produzione di affermazioni generate finite, che vertono sui termini attuali che occupano quei posti e quelle posizioni, sulle relazioni reali che incarnano quei rapporti e quelle funzioni. Le forme del negativo appaiono proprio nei termini attuali e nelle relazioni reali, ma solo in quanto sono recisi dalla virtualità che essi attualizzano e dal movimento della loro attualizzazione. Allora, e soltanto allora, le affermazioni finite appaiono limitate in se stesse, opposte le une alle altre, affette per se stesse da mancanza o privazione. In poche parole, il negativo è sempre derivato e rappresentato, non è mai originale né presente, e il processo della differenza e della differenziazione è sempre primo in rapporto al processo del negativo e dell'opposizione. I commentatori di Marx, che insistono sulla differenza fondamentale tra Marx e Hegel, rivendicano a buon diritto che la categoria della differenziazione entro una molteplicità sociale (divisione del lavoro) si sostituisce, nel *Capitale*, ai concetti hegeliani di opposizione, di contraddizione e di alienazione, i quali formano soltanto un movimento dell'apparenza e non hanno valore se non per gli effetti astratti, separati dal principio e dal vero movimento della loro produzione²¹. Evidentemente la filosofia della differenza deve stare attenta a non diventare il discorso dell'anima bella: discorso di differenze e soltanto di differenze, in una coesistenza pacifica in Idea tra posti e funzioni sociali. Ma il nome di Marx basta a tutelarla da tale pericolo.

I problemi di una società, così come vengono a determinarsi nell'infrastruttura sotto la forma del lavoro detto «astratto», ricevono una soluzione dal processo di attualizzazione o di differenziazione (divisione del lavoro concreto). Ma mentre l'ombra del problema persiste sull'insieme dei casi differenziati che formano la soluzione,

questi riflettono un'immagine falsificata del problema stesso. Si può anche dire che la soluzione venga dopo, in quanto accompagna e duplica l'attualizzazione. Ma il problema si riflette sempre in *falsi problemi* nel momento stesso in cui si risolve, cosicché la soluzione viene generalmente a trovarsi rovesciata da un'inscindibile falsità. Ad esempio, il feticismo secondo Marx è sì un'«assurdità», un'illusione della coscienza sociale, a patto però che la si intenda non già un'illusione soggettiva che sorga dalla coscienza, ma un'illusione oggettiva, un'illusione trascendentale sorta dalle condizioni della coscienza sociale nel corso dell'attualizzazione. Ci sono uomini la cui esistenza sociale differenziata è interamente legata ai falsi problemi di cui vivono, e altri, la cui esistenza sociale è interamente mantenuta entro gli stessi falsi problemi di cui soffrono, e di cui occupano le posizioni falsificate. Nel corpo oggettivo del falso problema compaiono tutte le figure del nonsenso: cioè le contraffazioni dell'affermazione, le malformazioni degli elementi e dei rapporti, le confusioni dello straordinario con l'ordinario. Questo spiega perché la storia è tanto il luogo del nonsenso e della stupidità quanto il processo del senso. I problemi sfuggono per natura alla coscienza, ed è proprio della coscienza essere una falsa coscienza. Il feticcio è l'oggetto naturale della coscienza sociale come senso comune o riconoscimento di valore. I problemi sociali non possono essere colti se non in una «rettifica», allorché la facoltà di socialità si innalza all'esercizio trascendente, spezzando l'unità del senso comune feticista. L'oggetto trascendente della facoltà di socialità è la rivoluzione. In questo senso la rivoluzione è la potenza sociale della differenza, il paradosso di una società, la collera propria dell'idea sociale. La rivoluzione non passa minimamente per il negativo. Non potevamo fissare la prima determinazione del negativo, *ombra del problema in quanto tale*, senza sentirci già precipitati in una seconda determinazione per cui il negativo è il *corpo oggettivo del falso problema*, il feticcio in sé. Ombra del problema, il negativo è anche il falso problema per eccellenza. La lotta pratica non passa per il negativo, ma per la differenza e la sua potenza di affermare; e la guerra dei giusti è la conquista del potere più alto: di decidere dei problemi restituendoli alla loro verità, valutandola oltre le rappresentazioni della coscienza e le forme del negativo, accedendo infine agli imperativi da cui dipendono.

Sin qui è stata nostra costante preoccupazione richiamarci al virtuale, anche se forse col rischio di ricadere nel vago di una nozione più prossima all'indeterminato che alle determinazioni della differenza, e tuttavia è proprio questo che volevamo evitare, parlando appunto di virtuale. Se abbiamo opposto il reale al virtuale, ora ci corre l'obbligo di correggere questa terminologia, che non può ancora essere esatta. Il virtuale non si oppone al reale, ma soltanto all'attuale.

Il virtuale possiede una realtà piena in quanto virtuale. Occorre dire del virtuale esattamente quello che Proust diceva degli stati di risonanza: «Reali senza essere attuali, ideali senza essere astratti», e simbolici senza essere fittizi. Il virtuale va anche definito come una parte integrante dell'oggetto reale — come se l'oggetto avesse una parte nel virtuale, e vi si immergesse come in una dimensione oggettiva. Nell'esposizione del calcolo differenziale, spesso si assimila il differenziale a una «porzione della differenza». Oppure, secondo il metodo di Lagrange, si domanda qual è la parte dell'oggetto matematico che debba essere considerata come derivata, e presenti i rapporti in questione. La realtà del virtuale consiste negli elementi e nei rapporti differenziali, e nei punti singolari loro corrispondenti. La struttura è la realtà del virtuale. Agli elementi e ai rapporti che formano una struttura, dobbiamo evitare di dare un'attualità che non hanno, e, nello stesso tempo, di togliere la realtà che hanno. Si è visto come un duplice processo di determinazione reciproca e di determinazione completa definisca questa realtà, per cui lungi dall'essere indeterminato, il virtuale è completamente determinato. Quando l'opera d'arte si richiama a una virtualità in cui è immersa, essa non fa appello ad alcuna determinazione confusa, ma alla struttura completamente determinata formata dai suoi elementi differenziali genetici, elementi resi virtuali o embrionali. Gli elementi, le varietà di rapporti, i punti singolari coesistono nell'opera o nell'oggetto, nella parte virtuale dell'opera o dell'oggetto, senza che si possa assegnare un punto di vista privilegiato rispetto agli altri, un centro unificatore degli altri centri. Ma come si può parlare a un tempo di determinazione completa, e soltanto di una parte dell'oggetto? La determinazione deve essere una determinazione completa dell'oggetto, e tuttavia formarne solo una parte. Difatti, secondo le indicazioni di Descartes nelle *Réponses à Arnauld*, va accuratamente distinto l'oggetto come completo e l'oggetto come intero. Il completo non è se non la parte *ideale* dell'oggetto, che partecipa con altre parti di oggetti nell'idea (con altri rapporti, con altri punti singolari), ma non costituisce mai un'integrità come tale, in quanto ciò che manca alla determinazione completa è l'insieme delle determinazioni proprie all'esistenza attuale. Un oggetto può essere *ens*, o piuttosto *(non)-ens omni modo determinatum*, senza essere interamente determinato o esistere in atto.

Vi è dunque un'altra parte dell'oggetto che viene a trovarsi determinata dall'attualizzazione. Il matematico si chiede quale sia questa altra parte rappresentata dalla funzione detta primitiva; l'integrazione, in tal senso, non è affatto il contrario della differenziazione, ma forma anzi un processo originale di differenziazione. Mentre la differenziazione determina il contenuto

virtuale dell'idea come problema, la differenziazione esprime l'attualizzazione di detto virtuale e la costituzione delle soluzioni (mediante integrazioni locali). La differenziazione è come la seconda parte della differenza, e occorre formare la nozione complessa di differenziazione per designare l'integrità o l'integralità dell'oggetto: e qui le due lettere rappresentano il tratto distintivo o il rapporto fonologico della differenza in sé. Ogni oggetto è duplice, senza che le sue due metà si rassomiglino, essendo l'una immagine virtuale, e l'altra immagine attuale, ossia metà disuguali dispari. La stessa differenziazione, dal canto suo, presenta già due aspetti che corrispondono alle varietà di rapporti e ai punti singolari dipendenti dai valori di ciascuna varietà. Ma la differenziazione presenta a sua volta due aspetti, l'uno relativo alle qualità o specie diverse attualizzanti le varietà, l'altro relativo al numero o alle parti distinte attualizzanti i punti singolari. Ad esempio, i generi come sistema di rapporti differenziali s'incarnano a un tempo in una specie e nelle parti organiche che la compongono. Non esiste qualità in generale che non rinvii a uno spazio definito dalle singolarità corrispondenti ai rapporti differenziali in essa incarnati. Gli studi di Lavelle e Nogué, ad esempio, hanno chiaramente mostrato l'esistenza di spazi inerenti alle qualità, e come questi spazi si costruiscano in prossimità di singolarità, talché una differenza di qualità viene a trovarsi sempre sottesa da una differenza spaziale (diafora). E per di più, l'osservazione pittorica ci rivela tutto sullo spazio di ciascun colore, e sul modo di disporre gli spazi in un quadro. Alcune specie non sono differenziate se non in quanto ciascuna è costituita di parti a loro volta differenziate. La differenziazione è sempre simultaneamente differenziazione di specie e di parti, di qualità e di estensioni: qualificazione o specificazione, ma anche partizione o organizzazione. Orbene, come questi due aspetti della differenziazione si coordinano con i due aspetti precedenti della differenziazione, e come s'incastano le due metà dissimili dell'oggetto? Le qualità e le specie incarnano le varietà di rapporto su un modo attuale; mentre le parti organiche incarnano le singolarità corrispondenti. Ma la precisione dell'incastro si può meglio vedere da due punti di vista complementari.

Da una parte, la determinazione completa opera la differenziazione delle singolarità, pur vertendo soltanto sulla loro esistenza e sulla loro distribuzione, e la natura dei punti singolari non è specificata se non dalla forma delle curve integrali in loro prossimità, cioè in funzione di specie e di spazi attuali o differenziati. Dall'altra, gli aspetti essenziali della ragione sufficiente, determinabilità, determinazione reciproca, determinazione completa, trovano la loro unità sistematica nella determinazione progressiva. La reciprocità della determinazione non significa, infatti, una regressione né una stasi, ma un'autentica

progressione in cui i termini reciproci devono essere acquisiti per gradi, e gli stessi rapporti posti in relazione tra loro. La completezza della determinazione implica nondimeno la progressività dei corpi di aggiunzione. Andando da A a B, quindi tornando da B ad A, non ritroviamo un punto di partenza come in una ripetizione nuda; la ripetizione tra A e B, B ed A, è anzi il percorso o la descrizione progressiva dell'insieme di un campo problematico: come accade nella poesia di Vitrac, in cui i diversi procedimenti che formano ciascuno una poesia (lo Scrivere, il Sognare, il Dimenticare, Ricercare il proprio contrario, le applicazioni dell'humour, infine il *Ritrovare analizzando*) determinano progressivamente l'insieme della poesia come Problema o Molteplicità. In tal senso ogni struttura, in virtù di questa progressività, possiede un tempo puramente logico, *ideale* o dialettico. Ma questo tempo virtuale determina a sua volta un tempo di differenziazione, o meglio ritmi e tempi diversi di attualizzazione che corrispondono ai rapporti e alle singolarità della struttura, e misurano da parte loro il passaggio dal virtuale all'attuale. A questo riguardo, attualizzare, differenziare, integrare, risolvere, sono quattro termini tra loro sinonimi. E tale è la natura del virtuale, che attualizzarsi significa differenziarsi. Ogni differenziazione è un'integrazione locale, una soluzione locale, che si compone con altre nell'insieme della soluzione o nell'integrazione globale. Così nel vivente il processo di attualizzazione si presenta nel contempo come differenziazione locale delle parti, formazione globale di un centro interiore, soluzione di un problema posto nel campo di costituzione di un organismo²². L'organismo non sarebbe nulla se non fosse la soluzione di un problema, allo stesso modo di ciascuno dei suoi organi differenziati, come l'occhio che risolve un «problema» di luce; ma niente nell'organismo, nessun organo, sarebbe differenziato senza un centro interiore provvisto di un'efficacia generale o di un potere integrante di regolazione. Ancora una volta, le forme negative dell'opposizione e della contraddizione nella vita, dell'ostacolo e del bisogno, sono secondarie o derivate in rapporto agli imperativi di un organismo da costruire, come di un problema da risolvere.

In tutto questo il solo pericolo è di confondere il virtuale con il possibile, dato che il possibile si oppone al reale, e il processo del possibile è quindi una «realizzazione». Il virtuale, viceversa, non si oppone al reale, possiede di per sé una realtà piena, e il suo processo è l'attualizzazione. Sarebbe un errore credere che si tratti soltanto di un contrasto di termini, quando si tratta invece della stessa esistenza. Ogni volta che si pone il problema in termini di possibile e di reale, si è costretti a concepire l'esistenza come un sorgere brutto, un atto puro, un salto che si compie sempre dietro le nostre spalle, subordinato alla legge del tutto o del niente. Che differenza può esserci tra l'esistente e

il non esistente, se il non esistente è già possibile, accolto nel concetto, provvisto di tutti i caratteri che il concetto gli conferisce come possibilità? L'esistenza è *lo stesso* del concetto, ma fuori del concetto. L'esistenza si pone quindi nello spazio e nel tempo, ma come centri indifferenti, senza che la produzione dell'esistenza avvenga a sua volta in uno spazio e in un tempo caratteristici. La differenza non può essere altro che il negativo determinato dal concetto: sia la limitazione dei possibili tra loro per realizzarsi, sia l'opposizione del possibile con la realtà del reale. Il virtuale, viceversa, è il carattere dell'idea, in quanto a partire dalla sua realtà l'esistenza si produce, e si produce conforme a un tempo e a uno spazio immanenti all'idea.

In secondo luogo, il possibile e il virtuale si distinguono ancora in quanto l'uno rinvia alla forma d'identità nel concetto, mentre l'altro designa una molteplicità pura nell'idea, che esclude radicalmente l'identico come condizione preliminare. Infine, nella misura in cui il possibile si propone alla «realizzazione», è a sua volta concepito come l'immagine del reale, mentre il reale è concepito come la rassomiglianza del possibile. Per questo si comprende così poco ciò che l'esistenza aggiunge al concetto, duplicando il simile col simile. È questa la tara del possibile, che lo denuncia poi come prodotto *a posteriori*, fabbricato retroattivamente, a sua volta a immagine di ciò che gli somiglia. Viceversa, l'attualizzazione del virtuale avviene sempre per differenza, divergenza o differenziazione. L'attualizzazione rompe con la rassomiglianza come processo non meno che con l'identità come principio. I termini attuali non rassomigliano mai alla virtualità che attualizzano: le qualità e le specie non rassomigliano ai rapporti differenziali che incarnano, né le parti alle singolarità che incarnano. In questo senso, l'attualizzazione, la differenziazione, è sempre un'autentica creazione, non si dà per limitazione di una possibilità preesistente. È contraddittorio parlare di «potenziale», come fanno taluni biologi, e definire la differenziazione mediante la semplice limitazione di un potere globale, come se il potenziale si confondesse con una possibilità logica. Attualizzarsi, per un potenziale o un virtuale, è sempre creare le linee divergenti che corrispondono, senza somigliare, alla molteplicità virtuale. Il virtuale ha la realtà di un compito da adempiere, come di un problema da risolvere, ed è il problema che orienta, condiziona e genera le soluzioni, ma queste non somigliano alle condizioni del problema. Sicché Bergson aveva ragione di dire che, dal punto di vista della differenziazione, persino le rassomiglianze che insorgono su linee di evoluzione divergenti (per esempio l'occhio come organo «analogo») vanno riferite anzitutto all'eterogeneità nel meccanismo di produzione. Ed è in uno stesso movimento che va rovesciata la subordinazione della differenza all'identità, e la subordinazione della differenza alla similitudine. Ma

che cos'è questa corrispondenza priva di somiglianza, o differenziazione creatrice? Lo schema bergsoniano che collega l'*Évolution créatrice* a *Matière et mémoire* comincia con l'esposizione di una gigantesca memoria, di una molteplicità formata dalla coesistenza virtuale di tutte le sezioni del «cono», essendo ogni sezione come la ripetizione di tutte le altre, e distinguendosi soltanto per l'ordine dei rapporti e la distribuzione dei punti singolari. L'attualizzazione di questo virtuale mnemonico appare poi come la creazione di linee divergenti, di cui ciascuna corrisponde a una sezione virtuale e rappresenta un modo di risolvere un problema, ma incarnando in specie e parti differenziate l'ordine di rapporti e la distribuzione di singolarità inerenti alla sezione considerata²³. La differenza e la ripetizione nel virtuale fondano il movimento dell'attualizzazione, della differenziazione come creazione, sostituendosi così all'identità e alla rassomiglianza del possibile, che non suscitano se non uno pseudomovimento, il falso movimento della realizzazione come limitazione astratta.

Ogni esitazione tra il virtuale e il possibile, tra l'ordine dell'idea e l'ordine del concetto, è estremamente pericolosa in quanto abolisce la realtà del virtuale. Nella filosofia di Leibniz possono rinvenirsi i segni di una tale oscillazione. Difatti, ogni volta che Leibniz parla delle Idee, egli le presenta come molteplicità virtuali fatte di rapporti differenziali e di punti singolari, che il pensiero appercepisce in uno stato simile al sonno, allo stordimento, allo svanimento, alla morte, all'oblio totale, al mormorio o all'ebbrezza²⁴... Ma ecco che ciò in cui le Idee si attualizzano, è piuttosto concepito come un possibile, un possibile realizzato. Questa esitazione del possibile e del virtuale spiega come nessuno si sia spinto più avanti di Leibniz nell'esplorazione della ragione sufficiente; e come, tuttavia, nessuno più di lui abbia mantenuto l'illusione di una subordinazione della ragione sufficiente all'identico. Nessuno si è più avvicinato a un movimento della vice-dizione nell'idea, ma nessuno ha meglio mantenuto il preteso diritto della rappresentazione, a costo di renderla infinita. Nessuno ha saputo meglio immergere il pensiero nell'elemento della differenza, dotarla di un inconscio differenziale, circondarla di tenui bagliori e di singolarità; ma tutto ciò per salvaguardare e ricomporre l'omogeneità di una luce naturale «cartesiana». In Descartes, difatti, appare il principio più alto della rappresentazione come buon senso o senso comune, che possiamo chiamare principio del «chiaro e distinto», o della proporzionalità del chiaro e del distinto: un'idea è tanto più distinta quanto più è chiara; il chiaro-distinto costituisce la luce che rende il pensiero possibile nell'esercizio comune di tutte le facoltà. Ora, di fronte a questo principio, non si sottolineerà mai abbastanza l'importanza

dell'osservazione che Leibniz fa costantemente nella sua logica delle idee, che un'idea chiara è di per sé confusa, e confusa *in quanto chiara*. Senza dubbio, questa osservazione può convenire alla logica cartesiana, e significare soltanto che un'idea chiara è confusa in quanto non è abbastanza chiara in tutte le sue parti. E in fin dei conti è così che lo stesso Leibniz tende a interpretarla. Ma essa è suscettibile anche di un'altra interpretazione più radicale per cui si darebbe una differenza di natura, e non più di grado, tra il chiaro e il distinto, talché il chiaro sarebbe di per sé confuso, e reciprocamente il distinto, di per sé oscuro. Ma che cos'è questo distinto-oscuro che corrisponde al chiaro-confuso? Rifacciamoci al grande testo di Leibniz sul mormorio del mare, dove sono possibili due interpretazioni. O diciamo che l'appercezione del rumore d'insieme è chiara ma confusa (non distinta), in quanto le piccole percezioni componenti non sono in sé chiare ma oscure. Oppure diciamo che le piccole percezioni sono in sé distinte e oscure (non chiare); distinte in quanto colgono rapporti differenziali e singolarità, oscure in quanto non ancora «distinte», non ancora differenziate — e che queste singolarità condensandosi determinano una soglia di coscienza in rapporto col nostro corpo, come una soglia di differenziazione, a partire dalla quale le piccole percezioni si attualizzano, ma si attualizzano in un'appercezione che non è a sua volta se non chiara e confusa, chiara in quanto distinta o differenziata, e confusa in quanto chiara. Il problema allora non si pone più in termini di parti-tutto (dal punto di vista di una possibilità logica), ma in termini di virtuale-attuale (attualizzazione di rapporti differenziali, incarnazione di punti singolari). Ed ecco che il valore della rappresentazione nel senso comune si spezza in due valori irriducibili nel parasenso: un distinto che può essere solo oscuro, tanto più oscuro in quanto distinto, e un chiaro-confuso che può essere solo confuso, ed è proprio dell'idea di essere distinta e oscura. Il che significa per l'appunto che *l'idea è reale senza essere attuale, differenziata senza essere differenziata, completa senza essere intera*. Il distinto-oscuro è l'ebbrezza, lo stordimento propriamente filosofico o l'idea dionisiaca. Mancava poco perché sulla riva del mare o presso il mulino ad acqua, Leibniz sfiorasse Dioniso. E forse occorre Apollo, il pensatore chiaro-confuso, per pensare le Idee di Dioniso. Ma i due non s'incontrano mai per ricostituire una luce naturale, piuttosto compongono due lingue cifrate nel linguaggio filosofico, e per l'esercizio divergente delle facoltà: la disparità stilistica.

È giusto chiedersi ora come avvenga l'attualizzazione nelle cose, perché la differenziazione sia correlativamente qualificazione e composizione, specificazione e organizzazione, e si differenzi in questi due rami complementari. Più in profondo delle qualità e delle estensioni attuali, delle specie e delle parti attuali, ci sono i dinamismi

spazio-temporali (dinamismi attualizzanti, differenzianti), i quali vanno estratti in ogni campo, benché siano solitamente nascosti dalle estensioni e qualità costituite. Gli embriologi mostrano giustamente che la divisione in parti di un uovo resta secondaria in rapporto a movimenti morfogenetici altrimenti significativi, come l'aumento delle superfici libere, lo stiramento degli stadi cellulari, l'invaginazione per piegatura, gli spostamenti regionali dei gruppi, e che tutta una cinematica dell'uovo appare implicante una dinamica, la quale per di più esprime qualcosa di *ideale*, ove il trasporto è dionisiaco e divino, è delirio, prima di essere transfert locale. I tipi di uovo si distinguono quindi per orientamenti, assi di sviluppo, velocità e ritmi differenziali come fattori primi dell'attualizzazione di una struttura, creando uno spazio e un tempo inerenti a ciò che si attualizza. Di qui Baër deduce che la differenziazione, da una parte, va dal più generale al meno generale, in quanto i caratteri strutturali dinamici dei grandi tipi o ramificazioni compaiono prima dei caratteri meramente formali della specie, del genere o anche della classe, e dall'altra, che le discontinuità tra questi tipi o l'irriducibilità dei dinamismi vengono singolarmente a limitare le possibilità dell'evoluzione, e impongono distinzioni attuali tra Idee. Tuttavia, questi due punti sollevano grandi problemi, poiché, anzitutto, le più alte generalità di Baër sono tali solo per un osservatore adulto che le contempi dal di fuori, mentre in se stesse sono vissute dall'individuo-embrione nel proprio campo d'individuazione. Inoltre, come ha notato uno scolaro di Baër, Vialleton, le generalità possono solo esse vissute, e possono essere vissute solo dall'individuo-embrione: ci sono «cose» che solo l'embrione può fare, movimenti che egli solo può intraprendere o anzi sopportare (per esempio, nelle tartarughe gli arti anteriori subiscono uno spostamento relativo di 180°, o il collo implica lo slittamento in avanti di un numero variabile di protovertebre)²⁵. La forza e il destino dell'embrione stanno nel vivere il non vitale come tale, e nell'ampiezza dei movimenti forzati che spezzerebbero qualunque scheletro o ne romperebbero i legamenti. È pur vero che la differenziazione è progressiva, graduale: i caratteri dei grandi tipi compaiono prima di quelli del genere e della specie nell'ordine della specificazione; e nell'ordine dell'organizzazione, una gemma embrionale è gemma di zampa prima di divenire zampa destra o sinistra. Ma più che una differenza di generalità, questo movimento indica una differenza di natura, e anziché scoprire il più generale sotto il meno generale, si scoprono puri dinamismi spazio-temporali (il vissuto dell'embrione) sotto i caratteri morfologici, istologici, anatomici, fisiologici, ecc., che riguardano le qualità e le parti costituite. Anziché dal più generale al meno generale, si va dal virtuale all'attuale, secondo la determinazione progressiva e secondo i

fattori primi di attualizzazione. Ma la nozione di «generalità» ha l'inconveniente di ingenerare confusione tra il virtuale che si attualizza per creazione, e il possibile che si realizza per limitazione. Ora, prima dell'embrione come supporto generale di qualità e di parti, c'è l'embrione come soggetto individuale e paziente di dinamismi spaziotemporali, ossia il soggetto larvale.

Quanto al secondo aspetto, relativo a una possibilità dell'evoluzione, esso va pensato in funzione delle polemiche pre-evoluzionistiche. La grande polemica Cuvier-Geoffroy Saint-Hilaire verte sull'unità di composizione: c'è un Animale in sé come un'idea di animale universale — oppure le grandi ramificazioni introducono discontinuità invalicabili tra tipi di animali? La discussione trova poeticamente il suo metodo e il suo banco di prova nella *piegatura*: è possibile, per piegatura, passare dal Vertebrato al Cefalopodo? è possibile piegare il Vertebrato in modo tale che le due parti della spina dorsale si accostino, e che la testa vada verso i piedi, il bacino verso la nuca, e le viscere si dispongano come nei Cefalopodi? Cuvier nega che la piegatura possa dare una tale disposizione. Infatti, qual animale sopporterebbe la prova, anche ridotto al solo scheletro? È vero che Geoffroy non pretende che la piegatura operi effettivamente tale passaggio, la sua tesi è più profonda: ci sarebbero tempi di sviluppo che arresterebbero questo o quell'animale a un tal grado di composizione («l'organo A si troverà in una relazione insolita con l'organo C, se B non è stato prodotto, se l'arresto di sviluppo avendo colpito troppo presto quest'ultimo ne ha impedito la produzione»)26. L'introduzione del fattore temporale è essenziale, benché Geoffroy lo concepisca sotto forma di arresti, cioè di tappe progressive ordinate nella realizzazione di un *possibile* comune a tutti gli animali. Basta dare al tempo il suo vero senso di attualizzazione creatrice, perché l'evoluzione trovi un principio che la condizioni. Difatti, dal punto di vista dell'attualizzazione, se il dinamismo delle direzioni spaziali determina una differenziazione dei tipi, i tempi più o meno rapidi immanenti a tali dinamismi fondano il passaggio dagli uni agli altri, o da un tipo differenziato a un altro, sia per rallentamento, sia per precipitazione. Si creano altri spazi con tempi contratti o distesi, secondo ragioni di accelerazione o di ritardo, ove anche l'arresto assume l'aspetto di un'attualizzazione creatrice nella *neotenia*. Il fattore temporale rende possibile, in linea di principio, la trasformazione dei dinamismi, benché essi siano asimmetrici, spazialmente irriducibili e affatto differenziati, se non addirittura differenziami. In tal senso Perrier scorge fenomeni di «ripetizione accelerata» (tachigenesi) all'origine delle ramificazioni del regno animale, e trova nella precocità di apparizione dei vari tipi una prova superiore dell'evoluzione stessa27.

Tutto il mondo è un uovo. La duplice differenziazione delle specie e delle parti presuppone sempre dei dinamismi spazio-temporali. Sia una divisione in 24 elementi cellulari dotati di caratteri simili: niente ci dice ancora per quale processo dinamico essa è stata ottenuta, se con 2×12 , o con $(2 \times 2) + (2 \times 10)$, o con $(2 \times 4) + (2 \times 8)$... Anche la divisione platonica non disporrebbe di alcuna regola per distinguere due lati, se i movimenti e gli orientamenti, i tracciati nello spazio, non soccorressero a dargliene una. Così, nella pesca alla lenza si può stringere la preda o colpirla, colpirla dall'alto in basso o dal basso in alto. Sono i processi dinamici a determinare l'attualizzazione dell'idea, ma per quanto riguarda i rapporti che intrattengono con essa, si può dire che tali processi si configurano proprio come *drammi*, drammatizzano l'idea. Da una parte, essi creano, tracciano uno spazio corrispondente ai rapporti differenziali e alle singolarità da attualizzare. Quando si produce una migrazione cellulare, come mostra Raymond Ruyer, è l'esigenza di un «ruolo» in funzione del «tema» strutturale da attualizzare, a determinare la situazione e non viceversa²⁸. Il mondo è un uovo, ma l'uovo è a sua volta un teatro: teatro da messa in scena, ove i ruoli prevalgono sugli attori, gli spazi sui ruoli, le Idee sugli spazi. Inoltre, in virtù della complessità di un'idea, e dei suoi rapporti con altre Idee, la drammatizzazione spaziale avviene a più livelli: nella costituzione di uno spazio interiore, ma anche nel modo in cui questo spazio si riversa nell'estensione esterna, ne occupa una ragione. Ad esempio, non va confuso lo spazio interiore di un colore col modo in cui esso occupa un'estensione ove entra in relazione con altri colori, quale che sia l'affinità dei due processi. Un vivente non si definisce soltanto geneticamente, mediante i dinamismi che determinano il suo ambiente interiore, ma ecologicamente, mediante i movimenti esterni che presiedono alla sua distribuzione nell'estensione. Una cinetica della popolazione trova un punto d'incontro, pur senza somigliarle, con la cinetica dell'uovo; un processo geografico di isolamento forma specie non meno che variazioni genetiche interne, e talvolta le precede²⁹. Tutto risulta ancora più complicato se si considera che lo spazio interiore è fatto di spazi multipli che vanno localmente integrati e raccordati; che il raccordo, che può farsi in vari modi, spinge la cosa o il vivente fino ai propri limiti, in contatto con l'esterno; che il rapporto con l'esterno, e con altre cose e con altri viventi, implica a sua volta connessioni o integrazioni globali che differiscono essenzialmente dalle precedenti. Ovunque si assiste a una messa in scena a più livelli.

D'altra parte, i dinamismi sono temporali quanto spaziali, costituiscono tempi di attualizzazione o di differenziazione, così come tracciano spazi di attualizzazione. Non soltanto taluni spazi

cominciano a incarnare i rapporti differenziali tra elementi della struttura reciprocamente e completamente determinati, ma taluni tempi di differenziazione incarnano il tempo della struttura, il tempo della determinazione progressiva. Tali tempi possono essere detti ritmi differenziali, in funzione del loro ruolo nell'attualizzazione dell'idea. E per finire, sotto le specie e le parti, non si trovano se non questi tempi, questi tassi di crescita, questi andamenti di sviluppo, questi rallentamenti o precipitazioni, queste durate di gestazione. Non è errato dire che solo il tempo dà la sua risposta a una domanda, e solo lo spazio, la sua soluzione a un problema. Si dia l'esempio relativo alla fecondità o alla sterilità (nella femmina dell'echino e nel maschio dell'anellide). Posto il *problema* se certi cromosomi paterni saranno incorporati nei nuovi nuclei, o si disperderanno nel protoplasma, la *domanda* è se arriveranno abbastanza presto. Ma la distinzione è necessariamente relativa; è evidente che il dinamismo è contemporaneamente temporale e spaziale, spazio-temporale (in questo caso la formazione del fuso di divisione, lo sdoppiamento dei cromosomi e il movimento che li porta ai poli del fuso). La dualità non esiste nel processo di attualizzazione, ma soltanto nel suo risultato, nei termini attuali, specie e parti. Tuttavia non si tratta ancora di una distinzione reale, ma di una stretta complementarità, in quanto la specie designa la qualità delle parti, come le parti il numero della specie. La specie raccoglie per l'appunto in una qualità (qualità leonina o di rana) il tempo del dinamismo, mentre le parti ne dettagliano lo spazio. Una qualità balena sempre in uno spazio, e dura tutto il tempo di questo spazio. In poche parole la drammatizzazione è la differenziazione della differenziazione, a un tempo qualitativa e quantitativa. Ma dicendo *a un tempo*, diciamo che la differenziazione si differenzia nei due rami correlativi, nelle specie e nelle parti, nella specificazione e nella partizione. Come c'è una differenza della differenza, che accoglie il differente, così si dà una differenziazione della differenziazione, che integra e salda il differenziato. Un risultato necessario, nella misura in cui la drammatizzazione incarna inseparabilmente i due tratti dell'idea, rapporti differenziali e punti singolari corrispondenti, gli uni attualizzandosi nelle parti, e gli altri parimenti nelle specie.

Queste determinazioni dinamiche spazio-temporali potrebbero forse già definirsi con quelle determinazioni che Kant chiama schemi, ma c'è una grande differenza fra loro. Lo schema è sì una regola di determinazione del tempo e di costruzione dello spazio, ma esso è pensato e messo in opera in rapporto al concetto come possibilità logica; questa relazione è presente nella sua natura stessa, al punto che lo schema converte soltanto la possibilità logica in possibilità trascendentale, e fa corrispondere relazioni spazio-temporali alle

relazioni logiche del concetto. Esterno al concetto, non si vede però come lo schema possa assicurare l'armonia dell'intelletto e della sensibilità, in quanto non ha di che assicurare la propria armonia con il concetto dell'intelletto, senza l'intervento di un miracolo. La forza immensa dello schematismo sta nel fatto che un concetto può essere diviso, specificato secondo una tipologia. Un concetto non è assolutamente in grado di specificarsi o di dividersi per se stesso; sono i dinamismi spazio-temporali ad agire su di esso, come un'arte segreta, come agenti di differenziazione. Senza di loro, saremmo ancora fermi alle questioni che Aristotele sollevava contro la divisione platonica e sull'origine delle metà. Solo che lo schema non rende conto della potenza *con la quale* agisce. Tutto cambia quando si pongono i dinamismi, non più come schemi di concetti, ma come drammi di Idee. Difatti se il dinamismo è esterno al concetto, e quindi schema, è interno all'idea, e a questo titolo dramma o sogno. La specie è divisa in discendenze, il linnema in jordanemi, il concetto in tipi, ma queste divisioni non hanno lo stesso criterio del diviso, non sono omogenee al diviso, e si stabiliscono in un campo esterno al concetto, ma interno alle Idee che presiedono alla stessa divisione. Il dinamismo implica allora la capacità di determinare lo spazio e il tempo, in quanto incarna immediatamente i rapporti differenziali, le singolarità e le progressività immanenti all'idea³⁰. *Il percorso più breve* non è semplicemente lo schema del concetto di retta, ma il sogno, il dramma o la drammatizzazione dell'idea di linea, in quanto esprime la differenziazione della retta e della curva. A questo riguardo, si distingue l'idea, il concetto e il dramma: il ruolo del dramma è di specificare il concetto, incarnando i rapporti differenziali e le singolarità dell'idea.

La drammatizzazione avviene nella mente del sognatore, ma anche sotto l'occhio critico dello scienziato, agisce al di qua del concetto e delle rappresentazioni che il concetto sussume. Non c'è cosa che non perda la propria identità così com'è nel concetto, e la propria similitudine così com'è nella rappresentazione, quando si scopre lo spazio e il tempo dinamici della sua costituzione attuale.

Il «tipo collina» non è altro che un susseguirsi di linee parallele, il «tipo costa», un affiorare di strati duri lungo i quali le rocce si scavano in direzione perpendicolare a quella delle colline; ma le rocce più dure a loro volta, nella scala di un milione di anni che costituiscono il loro tempo di attualizzazione, sono materie fluide scorrenti sotto costrizioni molto deboli esercitate sulle loro singolarità. Ogni tipologia è drammatica, ogni dinamismo una catastrofe. Ci deve essere qualcosa di crudele in questa nascita di mondo che è un caosmo, in questi mondi di movimenti senza soggetto, di ruoli senza attore. Quando Artaud parla del teatro della crudeltà, egli lo definisce soltanto con un

«determinismo» estremo, quello della determinazione spazio-temporale in quanto essa incarna un'idea della natura o dello spirito, come uno «spazio turbato», un movimento di gravitazione ruotante e aggressivo capace di toccare direttamente l'organismo, una mera messa in scena senza autore, senza attori e senza soggetti. Non si scavano spazi, non si fanno precipitare o non si rallentano tempi se non a prezzo di torsioni e di spostamenti che mobilitano, e compromettono tutto il corpo. Punti scintillanti ci trafiggono, singolarità ci fanno regredire, ovunque scorgiamo il collo della tartaruga e il suo slittamento vertiginoso di protovertebre. Persino il cielo soffre dei propri punti cardinali e delle proprie costellazioni che iscrivono sulla sua carne un'idea, come «attori-astri». Ci sono attori e soggetti, ma si tratta di larve solo in grado di sopportare i tracciati, le variazioni e le rotazioni. Dopo è troppo tardi. Ed è vero che ogni Idea fa di noi delle larve che abbiano deposto l'identità dell'io come la somiglianza dell'Ego. Il che si esprime imperfettamente parlando di regressione, di fissazione o di arresto di sviluppo. Difatti noi non siamo fissati a uno stato o a un momento, ma sempre fissati da un'idea, come dallo scintillio di uno sguardo, sempre fissata in un movimento in via di farsi. Cosa sarebbe un'idea se non fosse l'idea fissa e crudele di cui parla Villiers de l'Isle-Adam? Per quanto concerne l'idea si è sempre dei pazienti, ma non si tratta di una pazienza o di una fissazione ordinaria. Il fisso non è il compiuto o il già fatto. Quando restiamo o ritorniamo embrioni, è piuttosto questo movimento puro della ripetizione a distinguersi fundamentalmente da ogni regressione. Le larve portano nella loro carne le Idee, quando noi restiamo fermi alle rappresentazioni del concetto. Ignorano il campo del possibile, essendo tutte vicine al virtuale di cui portano, per propria scelta, le prime attualizzazioni, e, come l'intimità della Sanguisuga e dell'Uomo superiore, sono a un tempo sogno e scienza, oggetto del sogno e oggetto della scienza, morso e conoscenza, bocca e cervello. (Perrier parla del conflitto della bocca e del cervello, tra i Vertebrati e gli Anellidi).

Un'idea si drammatizza a più livelli, ma anche drammatizzazioni di ordini differenti riecheggiano attraverso i livelli. Sia l'idea di isola: la drammatizzazione geografica la differenzia, o ne divide il concetto secondo due tipi, il tipo oceanico originale che indica un'eruzione, un sollevamento dalle acque, e il tipo continentale derivato che rimanda a una disarticolazione, a una frattura. Ma il sognatore dell'isola ritrova questo doppio dinamismo, poiché sogna che esso si separi infinitamente, al termine di una lunga deriva, e anche che ricominci in assoluto, in una fondazione radicale. Spesso si è notato che il comportamento sessuale globale dell'uomo e della donna tende a riprodurre il movimento dei loro organi, e che il movimento, a sua

volta, tende a riprodurre il dinamismo degli elementi cellulari in cui interferiscono drammatizzazioni di ordini diversi: psichico, organico e chimico. Se è proprio del pensiero esplorare il virtuale sino al fondo delle sue ripetizioni, è tipico dell'immaginazione cogliere i processi di attualizzazione dal punto di vista di tali riprese o echi. L'immaginazione attraversa i campi, gli ordini e i livelli, abbattendo le pareti divisorie, si fa coestensiva al mondo, guidando il nostro corpo e ispirando la nostra anima, appercependo l'unità della natura e dello spirito, coscienza larvale che va senza posa dalla scienza al sogno e viceversa.

L'attualizzazione avviene secondo tre serie: nello spazio, nel tempo, ma anche in una coscienza. Ogni dinamismo spazio-temporale è l'emergere di una coscienza elementare che traccia personalmente delle direzioni, duplica i movimenti e le migrazioni, e nasce alla soglia delle singolarità condensate in rapporto al corpo o all'oggetto di cui essa è coscienza. Non basta dire che la coscienza è coscienza di qualche cosa, essa è il doppio di questo qualche cosa, e ogni cosa è coscienza in quanto possiede un doppio, anche lontanissimo da essa e sommamente estraneo. La ripetizione è ovunque, tanto in ciò che si attualizza quanto nell'attualizzazione: è anzitutto nell'idea, percorre le varietà di rapporti e la distribuzione di punti singolari, determina anche le riproduzioni dello spazio e del tempo, come le riprese della coscienza. Ma in tutti questi casi, la ripetizione è la potenza della differenza e della differenziazione: sia che condensi le singolarità, sia che faccia precipitare o rallentare il tempo, sia che vari gli spazi. La ripetizione non si spiega mai con la forma d'identità nel concetto, né col simile nella rappresentazione. Senza dubbio il blocco del concetto fa sorgere una ripetizione nuda, che si rappresenta effettivamente come la ripetizione dello stesso. Ma *chi* blocca il concetto se non l'idea? Così il blocco avviene, come si è visto, secondo le tre figure dello spazio, del tempo e della coscienza. L'eccesso dell'idea spiega poi l'errore del concetto. E al tempo stesso, è la ripetizione vestita, la ripetizione straordinaria o singolare, dipendente dall'idea, a spiegare la ripetizione ordinaria e nuda, la quale dipende dal concetto e svolge soltanto il ruolo di un ultimo vestimento. Nell'Idea e nella sua attualizzazione, si ritrova a un tempo la ragione naturale del blocco del concetto, e la ragione soprannaturale di una ripetizione superiore a quella che il concetto bloccato sussume. Ciò che resta esterno al concetto rimanda più profondamente a ciò che è interno all'idea. L'Idea nella sua interezza è assunta nel sistema matematico-biologico della different-ziazione. Ma la matematica e la biologia non intervengono qui se non come modelli tecnici per l'esplorazione delle due metà della differenza, la metà dialettica e la metà estetica, l'esposizione del virtuale e il processo dell'attualizzazione. L'Idea

dialettica è doppiamente determinata, nella varietà dei rapporti differenziali e nella distribuzione delle singolarità correlative (differenziazione). L'attualizzazione estetica è doppiamente determinata, nella specificazione e nella composizione (differenziazione). La specificazione incarna i rapporti, come la composizione, le singolarità. Le qualità e le parti attuali, le specie e i numeri, corrispondono con l'elemento qualitativo e con l'elemento quantitativo nell'idea. Ma che cosa attua il terzo aspetto della ragione sufficiente, l'elemento potenziale dell'idea? Senza dubbio la drammatizzazione, prequantitativa e prequalitativa, la quale, in effetti, determina o mette in moto, differenzia la differenziazione dell'attuale, nella sua corrispondenza con la differenziazione dell'idea. Ma donde viene il potere della drammatizzazione? Non è la drammatizzazione, sotto le specie e le parti, le qualità e i numeri, l'atto più intenso e più individuale? Non ancora abbiamo mostrato ciò che fonda la drammatizzazione, a un tempo per l'attuale e nell'idea, come lo sviluppo del terzo elemento della ragione sufficiente.

Sintesi asimmetrica del sensibile

La differenza non è il diverso. Il diverso è dato. Ma la differenza è ciò per cui il dato è dato, ed è dato come diverso. La differenza non è il fenomeno, ma il noumeno più prossimo al fenomeno. È dunque vero che Dio fa il mondo calcolando, ma i suoi calcoli non sono mai giusti, ed è questa non giustezza nel risultato, questa irriducibile disuguaglianza a formare la condizione del mondo. † Il mondo «si fa» mentre Dio calcola, e non si darebbe mondo se il calcolo fosse giusto. Il mondo è sempre assimilabile a un «resto», e il reale nel mondo non può essere pensato se non in termini di numeri frazionari o anche incommensurabili. Ogni fenomeno rinvia a una disuguaglianza che lo condiziona. Ogni diversità, ogni mutamento rinvia a una differenza che ne è la ragione sufficiente. Tutto ciò che accade o appare è correlativo a ordini di differenze: differenza di livello, di temperatura, di pressione, di tensione, di potenziale, *differenza d'intensità*, come affermano, sia pure in modo diverso, i principi di Carnot e di Curie¹. Ovunque ci si volga, appare la chiusa. Ogni fenomeno balena in un sistema segnale-segno.

Si dice segnale il sistema così com'è costituito o contornato almeno da due serie eterogenee, da due ordini disparati capaci di entrare in comunicazione; il fenomeno è un segno, ossia ciò che nel sistema lampeggia grazie alla comunicazione dei disparati. «Lo smeraldo nella sua sfaccettatura cela un'ondina dagli occhi chiari...»: ogni fenomeno è del tipo «ondina dagli occhi chiari», e uno smeraldo lo rende possibile. Ogni fenomeno è composto, in quanto le due serie che lo contornano non soltanto sono eterogenee, ma ciascuna è composta di termini eterogenei, sottesa da serie eterogenee che formano altrettanti sotto-fenomeni. L'espressione «differenza d'intensità» è tautologica. L'intensità è la forma della differenza in quanto ragione del sensibile. Ogni intensità è differenziale, differenza in sé. Ogni intensità è E-E', ove E rimanda a e-e', ed e a e-e', e così via: ogni intensità è già un accoppiamento (in cui ciascun elemento della coppia rimanda a a sua volta a coppie di elementi di un altro ordine) rivelando così il contenuto propriamente qualitativo della quantità². Col termine

disparità si definisce quello stato della differenza infinitamente sdoppiata, in risonanza all'infinito. La *disparità*, vale a dire la differenza o l'intensità (differenza d'intensità), è la ragione sufficiente del fenomeno, la condizione di ciò che appare. Novalis, con la sua tormalina, è più vicino alle condizioni del sensibile dello stesso Kant, con lo spazio e il tempo. La ragione del sensibile, la condizione di ciò che appare, non è lo spazio e il tempo, ma il Disuguale in sé, la disparatezza così come è compresa e determinata nella differenza d'intensità, nell'intensità come differenza.

S'incontrano tuttavia grandi difficoltà quando si tenta di considerare il principio di Carnot o il principio di Curie come manifestazioni regionali di un principio trascendente. Non si conoscono se non forme di energia già localizzate e ripartite nell'estensione, estensioni già qualificate da forme di energia. L'energetica definiva un'energia mediante la combinazione di due fattori, *l'intensivo* e *l'estensivo* (ad esempio, forza e lunghezza per l'energia lineare, tensione superficiale e superficie per l'energia di superficie, pressione e volume per l'energia di volume, altezza e peso per l'energia gravitazionale, temperatura e entropia per l'energia termica...). Nell'esperienza, risulta che la *intensio* (intensità) è inseparabile da una *extensio* (estensione) che la riferisce allo *extensum* (estesio). E in tali condizioni, l'intensità risulta a sua volta subordinata alle qualità che soddisfano l'*extensum* (qualità fisica di ordine primo o *qualitas*, qualità sensibile di ordine secondo o *quale*). In sostanza, non si conosce intensità se non già sviluppata in un'estensione, e sottesa alle qualità. Di qui la tendenza a considerare la quantità intensiva come un concetto empirico, e per giunta mal fondato, come una commistione impura di una qualità sensibile e dell'estensione, o anche di una qualità fisica e di una quantità estensiva.

È vero che tale tendenza non si affermerebbe se l'intensità non presentasse a sua volta una tendenza corrispondente nell'estensione che la sviluppa e al di sotto della qualità che la sottende. L'intensità è differenza, ma la differenza tende a negarsi, ad annullarsi nell'estensione e sotto la qualità. È vero che le qualità sono segni balenanti nello scarto di una differenza; ma, per l'appunto, esse misurano il tempo di un livellamento, vale a dire il tempo impiegato dalla differenza per annullarsi nell'estensione in cui è distribuita. Questa la sostanza più generale dei principi di Carnot, di Curie, di Le Châtelier, e di altri: la differenza non è ragione sufficiente di mutamento se non nella misura in cui tale mutamento tende a negarla. In tal modo anche il principio di causalità trova nel processo della segnalazione, la propria determinazione fisica categorica: l'intensità definisce un senso oggettivo per una serie di stati irreversibili, come una «freccia del tempo» secondo cui si va dal più

differenziato al meno differenziato, da una differenza produttrice a una differenza ridotta, e al limite annullata. È noto come, sul finire del secolo XIX, questi temi di riduzione della differenza, di uniformazione del diverso, di pareggiamento del disuguale, permisero per l'ultima volta tra la scienza, il buon senso e la filosofia, la più strana alleanza nel grande crogiuolo della termodinamica. Un sistema di definizioni di base veniva così a stabilirsi con soddisfazione persino di un certo kantismo: il dato come diverso; la ragione come tendenza all'identità, processo d'identificazione e di eguagliamento; l'assurdo o l'irrazionale come resistenza del diverso alla ragione identificante. L'espressione «il reale è razionale» trovava allora un nuovo senso, in quanto la diversità tendeva a ridursi nella Natura non meno che nella ragione. Così la differenza non formava né una legge della natura, né una categoria dello spirito, ma soltanto l'origine = x del diverso: il dato, non il «valore» (o soltanto un valore regolativo o di compenso)³. In verità, la nostra tendenza epistemologica a guardarci dalla nozione di quantità intensiva non proverebbe niente se non si legasse con la tendenza delle stesse differenze d'intensità ad annullarsi nei sistemi estensivi qualificati, onde la nozione d'intensità può considerarsi sospetta solo in quanto sembra correre verso l'autodistruzione.

Orbene, la scienza e la filosofia diedero un'ultima soddisfazione al buon senso. Difatti non è in questione la scienza che resta indifferente all'estensione del principio di Carnot, né la filosofia che, in certo senso, resta indifferente allo stesso principio di Carnot. Tutte le volte che la scienza, la filosofia e il buon senso s'incontrano, è inevitabile che il buon senso si consideri una scienza e una filosofia (e questo spiega perché tali incontri vadano accuratamente evitati). Si tratta dunque dell'essenza del buon senso, definita in breve da Hegel in *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* [Differenza dei sistemi di Fichte e Schelling], quando afferma che il buon senso è la verità parziale nella misura in cui vi si aggiunga il sentimento dell'assoluto. La verità come ragione vi si trova allo stato parziale, e l'assoluto come sentimento. Ma in che modo il sentimento dell'assoluto si aggiunge alla verità parziale? Il buon senso che è essenzialmente distributivo, partitivo (*da una parte* e *dall'altra* sono le formule della sua piattezza o della sua falsa profondità) tiene conto dei fatti. È evidente tuttavia che ogni distribuzione non implica il buon senso: ci sono distribuzioni della follia, ripartizioni folli. Forse anche spetta al buon senso presupporre la follia, e giungere come secondo per correggere ciò che di folle può trovarsi in una precedente distribuzione. Una distribuzione è conforme al buon senso, quando tende per se stessa a scongiurare la differenza nel distribuito. Soltanto quando si presuppone che la disuguaglianza delle parti si annulli col tempo e nell'ambiente, la ripartizione è effettivamente conforme al

buon senso, o segue un senso detto buono. Il buon senso è per natura escatologico, profetizza una compensazione e una uniformazione finali, e giunge secondo solo perché presuppone la folle distribuzione: la distribuzione nomade, istantanea, l'anarchia incoronata, la differenza. Ma il buon senso, in quanto sedentario e paziente, in quanto dispone del tempo, corregge la differenza, l'introduce in un ambito che porta inevitabilmente all'annullamento delle differenze o alla compensazione delle parti, essendone per sé il «centro». Pensandosi tra gli estremi, li neutralizza, ne colma l'intervallo. Non nega le differenze, anzi fa in modo che si neghino nelle condizioni dell'estensione e nell'ordine del tempo. Moltiplica le medietà e, come il demiurgo di Platone, non cessa, pazientemente, di neutralizzare il disuguale nel divisibile. Il buon senso è l'ideologia delle classi medie che si riconoscono nell'uguaglianza come prodotto astratto. Sogna meno di agire che di costituire l'ambiente naturale, l'elemento di un'azione che va dal più differenziato al meno differenziato: il buon senso dell'economia politica nel secolo XVIII, vede così nella classe dei commercianti la compensazione naturale degli estremi, e nella prosperità del commercio il processo meccanico dell'eguagliamento delle parti. Esso quindi sogna più di prevedere che di agire, lasciando procedere l'azione dall'imprevedibile al prevedibile (dalla produzione delle differenze alla loro riduzione) e così, né contemplativo né attivo, è previdente. In una parola, va dalla parte delle cose alla parte del fuoco: dalle differenze prodotte alle differenze ridotte. È termodinamico. In tal senso aggiunge il sentimento dell'assoluto alla verità parziale. Non è ottimista né pessimista; si colora di una patina pessimistica o ottimistica, a seconda che la parte del fuoco, che comprende tutto e rende uniformi tutte le parti, le appaia segnata da una morte e da un nulla inevitabili (siamo tutti uguali davanti alla morte), o che invece le appaia dotata della felice pienezza di ciò che è (abbiamo uguali possibilità davanti alla vita). Il buon senso non nega la differenza, la riconosce invece, ma giusto quanto basta per affermare che essa si nega, con sufficiente estensione e tempo. Tra la folle differenza e la differenza annullata, tra l'ineguale nel divisibile e il divisibile uguagliato, tra la distribuzione dell'ineguale e l'uguaglianza distribuita, è giocoforza che il buon senso sia vissuto come una regola di ripartizione universale, e quindi come universalmente ripartito.

Il buon senso si fonda su una sintesi del tempo, appunto da noi determinata come la prima sintesi, sintesi dell'abitudine. Il buon senso è buono solo in quanto aderisce al senso del tempo secondo questa sintesi. Testimoniando di un presente vivente (e della fatica di questo presente), esso va dal passato al futuro, come dal particolare al generale. Ma definisce il passato come l'improbabile o il meno

probabile. In effetti, avendo ogni sistema parziale come origine una differenza che individualizza il proprio campo, in che modo un osservatore situato nel sistema potrebbe cogliere la differenza se non come passata, e altamente «improbabile», dato che le sta alle spalle? Tuttavia, all'interno dello stesso sistema, la freccia del tempo, ossia il buon senso, identifica il futuro, il probabile, l'annullamento della differenza. Questa condizione fonda la previsione stessa, sicché, come spesso si è notato, se temperature a tutta prima indiscernibili venissero a differenziarsi, non si potrebbe prevedere quale di esse aumenterebbe o diminuirebbe; e se la viscosità si facesse accelerante, essa strapperebbe gli impulsi dalla stasi, ma in un senso imprevedibile. Alcune pagine famose di Boltzmann illustrano la garanzia scientifica e termodinamica del buon senso, mostrando come, in un sistema parziale, da una parte, si identifichino passato, improbabile e differenza, e dall'altra, futuro, probabile e uniformità⁴. L'uniformazione, l'uguagliamento, non accadono soltanto in ogni sistema parziale, ma si immaginano operanti da un sistema all'altro, secondo un buon senso veramente universale, che congiunge cioè la Terra alla Luna, e il sentimento dell'assoluto allo stato delle verità parziali. Ma, come prova Boltzmann, questo nesso non è più legittimo di quanto la sintesi del tempo non sia sufficiente.

A questo punto, è bene precisare perlomeno i rapporti del buon senso con il senso comune. Il senso comune è definito soggettivamente mediante l'identità presunta di un Io come unità e fondamento di tutte le facoltà, e oggettivamente mediante l'identità dell'oggetto qualsiasi, a cui tutte le facoltà si presume debbano riferirsi. Ma questa duplice identità resta statica. Non si è l'io universale, così come non ci si trova dinanzi all'oggetto qualsiasi universale. Al pari degli Io, gli oggetti sono ritagliati da e in campi di individuazione. Occorre quindi che il senso comune si superi verso una diversa istanza, dinamica, in grado di determinare l'oggetto qualsiasi come questo o quello, e di individualizzare l'io situato in tale insieme di oggetti. Quest'altra istanza è il buon senso derivante da una differenza all'origine dell'individuazione. Ma per l'appunto, in quanto assicura la ripartizione si da tendere ad annullarsi nell'oggetto, in quanto dà una regola secondo cui i differenti oggetti tendono a loro volta a uguagliarsi, e i differenti Io a uniformarsi, il buon senso si supera verso l'istanza del senso comune che gli fornisce la forma dell'io universale come dell'oggetto qualsiasi. Il buon senso dispone dunque a sua volta di due definizioni, l'una oggettiva e l'altra soggettiva, corrispondenti alle definizioni del senso comune: regola di ripartizione universale, e regola universalmente ripartita. Buon senso e senso comune rimandano l'uno all'altro, l'uno riflette l'altro costituendo la metà dell'ortodossia. In questa reciprocità o duplice riflessione, è

possibile definire il senso comune mediante il processo del riconoscimento, e il buon senso mediante quello della previsione. L'uno, come la sintesi qualitativa del diverso, sintesi statica della diversità qualitativa riferita a un oggetto che si suppone identico per tutte le facoltà di un medesimo soggetto; l'altro, come la sintesi quantitativa della differenza, sintesi dinamica della differenza di quantità riferita a un sistema in cui si annulla oggettivamente e soggettivamente.

Resta da dire, tuttavia, che la differenza non è il dato stesso, ma ciò per cui il dato è dato. Come il pensiero potrebbe evitare di spingersi tanto oltre, e di pensare ciò che più si oppone al pensiero? Difatti, se nell'ordine dell'identico sono impegnate tutte le forze della riflessione, pur senza avere il minimo pensiero, nell'ordine del differente non si ha viceversa il più alto pensiero, pur non potendolo pensare? Questa dichiarazione del Differente è ricca di senso. Anche se la differenza tende a ripartirsi nel diverso si da scomparire, e a uniformare il diverso che crea, essa va innanzitutto sentita come ciò che dà il diverso da sentire, e va pensata come ciò che crea il diverso. (Non già che si torni con questo all'esercizio comune delle facoltà, ma le facoltà dissociate entrano per l'appunto in violenta tensione tra loro per cui l'una trasmette la propria coartazione all'altra). Il delirio sta al fondo del buon senso, e ciò spiega perché il buon senso viene sempre dopo. Occorre che il pensiero pensi la differenza, l'assolutamente differente del pensiero, che tuttavia dà da pensare e gli dà un pensiero. In alcune pagine assai belle, Lalande scrive che la realtà è differenza, mentre la legge della realtà, come il principio del pensiero, è identificazione: «La realtà viene dunque a trovarsi in opposizione con la legge della realtà, e lo stato attuale col suo divenire. Ora, come ha potuto prodursi un tale stato di cose? Come il mondo fisico può essere costituito da una proprietà fondamentale continuamente attenuata dalle proprie leggi?»⁵. Sarebbe come dire che il reale non è il risultato delle leggi che lo governano, e che un Dio saturnino divora da una parte quello che ha creato dall'altra, legiferando contro la propria creazione in quanto crea contro la propria legislazione. Eccoci dunque costretti a sentire e a pensare la differenza. Sentiamo qualcosa che è contrario alle leggi della natura, e pensiamo qualcosa contrario ai principi del pensiero. E anche se la produzione della differenza è per definizione «inesplicabile », come evitare di *implicare* l'inesplicabile nel pensiero stesso? Come potrebbe l'impensabile non trovarsi nel fondo del pensiero? E il delirio, nel cuore del buon senso? Come ci si potrebbe contentare di relegare l'improbabile all'inizio di una evoluzione parziale, senza concepirlo anche come la più alta potenza del passato, come l'immemorabile nella memoria? (E in tal senso la sintesi parziale del presente ci spingeva già in un'altra sintesi

del tempo, della memoria immemoriale, a costo di precipitarci ancora più lontano...).

Il modo di manifestarsi della filosofia non è il buon senso, ma il paradosso. Il paradosso è il pathos o la passione della filosofia. Per giunta, si danno varie specie di paradossi, che si oppongono alle forme complementari dell'ortodossia, al buon senso e al senso comune. Soggettivamente il paradosso infrange l'esercizio comune e spinge ogni facoltà fino al proprio limite, fino all'incomparabile, il pensiero fino all'impensabile che unicamente può pensare, la memoria fino all'oblio che è anche l'immemoriale, la sensibilità fino all'insensibile che si confonde con l'intensivo... Ma nello stesso tempo, il paradosso comunica alle facoltà così infrante questo rapporto che non è di buon senso, situandole sulla linea vulcanica che fa fiammeggiare l'una alla scintilla dell'altra, saltando da un limite all'altro. E oggettivamente, il paradosso afferma l'elemento che non si lascia totalizzare in un insieme comune, nonché la differenza che non si lascia uguagliare o annullare nella direzione di un buon senso. Così è giusto dire che la sola confutazione dei paradossi sta nel buon senso e nel senso comune a patto tuttavia che tutto si conceda loro, la funzione di giudice come quella di parte, e l'assoluto non disgiunto dalla verità parziale.

Non c'è ragione di stupirsi se la differenza sia letteralmente «inesplicabile». La differenza si esplica, ma per l'appunto tende ad annullarsi nel sistema in cui si esplica. Questo significa soltanto che la differenza è essenzialmente implicata, che l'essere della differenza è l'implicazione, che per essa esplicarsi è annullarsi, neutralizzare l'ineguaglianza che la costituisce. La formula secondo cui «esplicare è identificare» è tautologica, per cui non si può concludere che la differenza si annulli, perlomeno che si annulli in sé. La differenza si annulla in quanto è posta fuori di sé, *nell'estensione e nella* qualità che la riempie. Ma la qualità come l'estensione sono create dalla differenza. L'intensità si esplica, si sviluppa in un'estensione (extensio), ed è l'estensione che la riferisce all'esteso (extensum), ove appare fuori di sé, celata dalla qualità. La differenza d'intensità si annulla o tende ad annullarsi nel sistema, ma è la differenza a istituire il sistema esplicandosi. Di qui il duplice aspetto della qualità come segno che rinvia a un ordine implicato di differenze costituenti e tende ad annullare le differenze nell'ordine esteso che le esplica. Questo spiega perché anche la causalità trova nella segnalazione sia un'origine che un'orientamento, una destinazione che smentisce in certo senso l'origine. E la caratteristica dell'effetto, in senso causale, è di produrre «l'effetto» in senso percettivo, e di poter essere specificato con un nome proprio (effetto Seebeck, effetto Kelvin...), in quanto sorge in un campo d'individuazione propriamente differenziale, e simbolizzabile mediante il nome. E per l'appunto lo svanire della

differenza non è separabile da un «effetto» di cui siamo vittime. La differenza come intensità resta implicata in se stessa, quando si annulla esplicandosi nell'estensione. Così, onde preservare l'universo dalla morte termica o salvaguardare le possibilità dell'eterno ritorno, non occorre immaginare meccanismi estensivi altamente «improbabili», ritenuti capaci di ripristinare la differenza. La differenza, infatti, non ha cessato di essere in sé, di essere implicata in sé, quando si esplica fuori di sé. Si danno dunque non soltanto illusioni sensibili, ma si dà anche un'illusione fisica trascendentale. Al riguardo, Léon Selme ha fatto, a nostro avviso, una acuta scoperta⁶. Quando egli contrappone Carnot a Clausius, vuole dimostrare che l'aumento di entropia è illusorio, e a sostegno di ciò adduce taluni fattori empirici o contingenti dell'illusione: la piccolezza relativa delle differenze di temperatura realizzate nelle macchine termiche, l'enormità degli ammortamenti che sembra escludere la preparazione di un «ariete termico». Ma soprattutto, egli rileva una forma trascendentale dell'illusione: di tutte le estensioni, l'entropia è la sola che non sia misurabile direttamente o indirettamente con un procedimento indipendente dall'energetica; se lo stesso accadesse per il volume, o per la quantità di elettricità, si avrebbe necessariamente l'impressione che essi aumentano nelle trasformazioni irreversibili. Il paradosso dell'entropia può essere così enunciato: l'entropia è un fattore estensivo, ma, a differenza di tutti gli altri fattori estensivi, è un'estensione, una «esplicazione» che come tale si trova implicata nell'intensità, che non esiste se non implicata, non esiste fuori dell'implicazione, e questo perché ha la funzione di *rendere possibile* il movimento generale attraverso cui l'implicato si esplica o si distende. V'è, pertanto, un'illusione trascendentale, essenzialmente legata alla *qualitas* Calore, e all'estensione Entropia.

Va notato che l'estensione non rende conto delle individuazioni che avvengono in essa. Senza dubbio l'alto e il basso, la destra e la sinistra, la forma e il fondo sono fattori individuanti che tracciano nell'estensione cadute e ascese, correnti e abbassamenti. Ma il loro valore è soltanto relativo in quanto si esercitano in un'estensione già sviluppata, e quindi derivano da un'istanza più «profonda», dalla stessa profondità che non è un'estensione, ma un puro *implesso*. Certo, ogni profondità è una lunghezza e una larghezza possibili. Ma tale possibilità non si realizza se non in quanto un osservatore muti posizione, riunendo in un concetto astratto ciò che per lui è lunghezza e ciò che è lunghezza per altri: in realtà, è sempre muovendo da una nuova profondità che la profondità originaria diviene lunghezza, o si esplica in lunghezza. Lo stesso si può dire evidentemente quando si considera un semplice piano, o un *extensum* a tre dimensioni di cui la terza è omogenea alle altre due. Non appena è percepita come

quantità estensiva, la profondità fa parte dell'estensione generata, e cessa di comprendere in sé la propria eterogeneità in rapporto alle altre due. Allora si constata che la profondità è la dimensione ultima dell'estensione, ma lo si constata soltanto come un fatto, senza comprenderne la ragione, in quanto si finisce per ignorare che essa è originaria. E si constata anche nell'estensione la presenza di fattori individuanti, ma senza comprendere di dove venga il loro potere, in quanto si finisce per ignorare che essi esprimono la profondità originaria. Ora la profondità si esplica in sinistra e destra nella prima dimensione, in alto e basso nella seconda, in forma e fondo nella terza omogeneizzata, e l'estensione non appare, non si sviluppa senza presentare una sinistra e una destra, un alto e un basso, un sopra e un sotto, che sono come i segni dissimmetrici della propria origine. Naturalmente la relatività di queste determinazioni rende ancora conto dell'assoluto da cui provengono: l'intera estensione emerge dalla profondità, e la profondità come dimensione eterogenea (ultima e originaria) è la matrice dell'estensione, inclusa la terza dimensione considerata come omogenea rispetto alle altre due.

In particolare, il fondo, così come appare in un'estensione omogenea, è una proiezione del «profondo», e solo quest'ultimo può essere detto *Ungrund* o senza fondo. La legge della forma e del fondo non potrebbe mai essere valida per un oggetto che si distacchi su fondo neutro o sul fondo di altri oggetti, se l'oggetto non fosse anzitutto in rapporto con la propria profondità. La relazione che intercorre tra la forma e il fondo è solo una relazione piana estrinseca che presuppone un rapporto interno e di volume delle superfici con la profondità che esse racchiudono. Questa sintesi della profondità, che provvede l'oggetto della propria ombra, ma lo fa sorgere da essa, rende conto del più lontano passato, come della coesistenza del passato col presente. Nessuna meraviglia, quindi, che le sintesi spaziali pure sviluppino qui le sintesi temporali determinate sopra: l'esplicazione dell'estensione si fonda sulla prima sintesi, dell'abitudine o del presente; ma l'implicazione della profondità si fonda sulla seconda sintesi, della Memoria e del passato. Inoltre occorre intuire nella profondità la prossimità e il ribollimento della terza sintesi che annuncia «lo sprofondarsi» universale. La profondità è simile alla famosa linea geologica da N.-E. a S.-O., linea che giunge in diagonale dal cuore delle cose, e ripartisce i vulcani, onde ricongiungere una sensibilità ribollente a un pensiero che «tuona nel proprio cratere». La profondità, come dice Schelling in modo impareggiabile, non si aggiunge dall'esterno alla lunghezza e alla larghezza, ma resta sepolta come il sublime principio del *contrasto* che le costituisce.

Che l'estensione scaturisca dalla profondità, è possibile soltanto se

la profondità è definibile indipendentemente dall'estensione. L'estensione di cui cerchiamo di stabilire la genesi è la grandezza estensiva, l'*extensum* o il termine di riferimento di tutte le *extensio*; viceversa, la profondità originaria è sì l'intero spazio, ma lo spazio come quantità intensiva: il puro *spatium*. È noto che la sensazione o la percezione presentano un aspetto ontologico rilevabile appunto nelle sintesi che sono loro proprie, di fronte a ciò che non può essere se non sentito, o a ciò che può essere solo percepito. Ora risulta che la profondità è essenzialmente *implicata* nella percezione dell'estensione: non si può giudicare della profondità né delle distanze della grandezza apparente degli oggetti, ma viceversa la profondità racchiude in sé le distanze che si esplicano a loro volta nelle grandezze apparenti e si sviluppano nell'estensione. Risulta inoltre che la profondità e le distanze, nello stato d'implicazione in cui si trovano, sono fondamentalmente legate all'intensità della sensazione, in quanto la potenza di degradazione dell'intensità sentita dà una percezione della profondità (o piuttosto dà la profondità alla percezione). La qualità percepita presuppone l'intensità, in quanto esprime soltanto un carattere di somiglianza per una «serie d'intensità isolabili», nei cui limiti si costituisce un oggetto permanente: l'oggetto qualificato che afferma la propria identità attraverso le distanze variabili⁷. L'intensità, che avvolge le distanze, si esplica nell'estensione, e l'estensione sviluppa, esteriorizza o omogeneizza queste stesse distanze, e simultaneamente, una qualità occupa l'estensione, sia come *qualitas* che definisce l'ambito di un senso, sia come *quale* caratterizzante un oggetto nel suo rapporto col senso, onde l'intensità è insieme l'insensibile e ciò che può essere solo sentito. Come potrebbe l'intensità essere sentita per se stessa, indipendentemente dalle qualità che la celano e dall'estensione in cui si ripartisce? e come potrebbe essere altrimenti solo «sentita», se è essa a far sentire, e a definire il limite proprio della sensibilità? La profondità è a un tempo l'impercettibile e ciò che può essere solo percepito (in tal senso Paliard dice che è condizionante e insieme condizionata, mostrando l'esistenza di un rapporto complementare inverso tra la distanza come esistenza *ideale* e la distanza come esistenza visuale). Tra l'intensità e la profondità, già si realizza la più strana alleanza, quella dell'Essere con sé nella differenza, che porta le facoltà davanti al proprio limite, e non le fa comunicare se non all'estremo della loro rispettiva solitudine. Nell'essere, la profondità e l'intensità sono lo Stesso, ma lo stesso che si dice della differenza. La profondità è l'intensità dell'essere, o viceversa. E da questa profondità intensiva, da questo *spatium*, scaturiscono a un tempo l'*extensio* e l'*extensum*, la *qualitas* e il *quale*. I vettori, le grandezze vettoriali che attraversano l'estensione, ma anche le grandezze scalari come casi particolari di potenziali-

vettori costituiscono la prova irrefutabile dell'origine intensiva, e così vale per le altezze. E il fatto che esse non si addizionino in nessun modo, oppure che abbiano un rapporto essenziale con un ordine di successione, rimanda alla sintesi del tempo che si esercita in profondità.

Kant definisce tutte le intuizioni come quantità estensive, tali cioè che la rappresentazione delle parti renda possibile e preceda necessariamente la rappresentazione del tutto. Ma lo spazio e il tempo non si presentano come sono rappresentati. Al contrario, è la presentazione del tutto a fondare la possibilità delle parti, non essendo queste che virtuali e attualizzandosi soltanto nei valori determinati dell'intuizione empirica. Ciò che è estensivo, è l'intuizione empirica. L'errore di Kant, nel momento stesso in cui nega allo spazio come al tempo un'estensione logica, è di conservar loro un'estensione geometrica, e di riservare la quantità intensiva a una materia che occupa un'estensione secondo questo o quel grado. Nei corpi enantiomorfi, Kant riconosce con esattezza una *differenza interna*; ma questa non essendo concettuale, non può ai suoi occhi riferirsi se non a una *relazione esterna* con l'intera estensione in quanto grandezza estensiva. In realtà il paradosso degli oggetti simmetrici, come tutto ciò che concerne la destra e la sinistra, l'alto e il basso, la forma e il fondo, ha un'origine intensiva. Lo spazio in quanto intuizione pura, *spatium*, è quantità intensiva, e l'intensità come principio trascendentale non è semplicemente l'anticipazione della percezione, ma l'origine di una quadruplici genesi, genesi della *extensio* come schemi, dell'estensione come grandezza estensiva, della *qualitas* come materia che occupa l'estensione, del *quale* come designazione oggettuale. Così, nella sua reinterpretazione del kantismo, Hermann Cohen ha ragione di conferire pieno valore al principio delle quantità intensive⁸. Se è vero che lo spazio è irriducibile al concetto, non si può negare tuttavia la sua affinità con l'idea, vale a dire la sua capacità (come *spatium* intensivo) di determinare nell'estensione l'attualizzazione dei legami ideali (come rapporti differenziali contenuti nell'idea). E se è vero che le condizioni dell'esperienza possibile si riferiscono all'*extensio*, ci sono nondimeno condizioni dell'esperienza reale che, in quanto inferiori, si confondono con l'intensità come tale.

Tre sono i caratteri dell'intensità. Secondo il primo, la quantità intensiva comprende il disuguale in sé, rappresenta la differenza nella quantità, quanto di non annullabile è nella differenza di quantità, di non uguagliabile nella quantità stessa, essendo dunque la qualità propria della quantità, che risulta non tanto come una specie del genere quantità quanto come la figura di un momento fondamentale o originario presente in ogni quantità. Il che significa peraltro che la

quantità estensiva è la figura di un altro momento che contraddistingue piuttosto la destinazione o la finalità quantitativa (in un sistema numerico parziale). Nella storia del numero, si può chiaramente vedere che ogni tipo sistematico è costruito su una disuguaglianza essenziale, disuguaglianza che conserva in rapporto al tipo inferiore: così la frazione raccoglie in sé l'impossibilità di uguagliare il rapporto di due grandezze a un numero intero, mentre a sua volta il numero irrazionale esprime l'impossibilità di determinare per due grandezze una parte aliquota comune, cioè di uguagliare il loro rapporto a un numero anche frazionario, e così via.

È vero che un tipo di numero non conserva nella sua essenza una disuguaglianza senza neutralizzarla o annullarla nel nuovo ordine che instaura: il numero frazionario compensa la propria disuguaglianza caratteristica con l'uguaglianza della parte aliquota; il numero irrazionale subordina la propria a un'uguaglianza di rapporti puramente geometrica, o meglio, in senso aritmetico, a un'uguaglianza-limite contraddistinta da una serie convergente di numeri razionali. Ma qui ritroviamo soltanto la dualità dell'esplicazione e dell'implicito, dell'estensione e dell'intensivo, dato che il numero annulla la propria differenza soltanto esplicandola nell'estensione che instaura, ma la conserva in sé nell'ordine implicito che lo fonda. Ogni numero è originariamente intensivo, vettoriale, in quanto implica una differenza di quantità propriamente non annullabile, ma estensivo e scalare, in quanto annulla la differenza su un altro piano che istituisce e in cui si esplica. Persino il tipo più semplice di numero conferma questa dualità: il numero naturale è innanzitutto ordinale, cioè originariamente intensivo. E il numero cardinale che ne è il risultato, si presenta come l'esplicazione del numero ordinale. È frequente l'obiezione che la struttura ordinale non può essere all'origine del numero, dato che implica già operazioni cardinali di collegamento, ma ciò accade perché non s'intende correttamente la formula secondo cui il cardinale risulta dall'ordinale. La struttura ordinale non presuppone minimamente la ripetizione di una stessa unità, che dovrebbe farsi « cardinale » tutte le volte che si giunge al numero ordinale seguente. La costruzione ordinale non implica un'unità che si suppone la stessa, ma soltanto, come si vedrà, una nozione irriducibile di distanza delle distanze implicate nella profondità di uno *spatium* intensivo (differenze ordinate). L'unità identica non è presupposta dalla struttura ordinale, anzi appartiene al numero cardinale, e presuppone nel numero cardinale un'uguaglianza estensiva, un'equivalenza relativa di termini exteriorizzati. Occorre pertanto evitare di credere che il numero cardinale risulti analiticamente dall'ordinale, o da ogni termine ultimo di una serie ordinale finita (altrimenti l'obiezione precedente sarebbe più che

fondata). In realtà, l'ordinale non diviene cardinale se non per estensione, in quanto le distanze comprese nello *spatium* si esplicano o si sviluppano, e si uguagliano, in un *extensum* instaurato dal numero naturale. Come dire che il concetto di numero è originariamente sintetico.

L'intensità è il non annullabile nella differenza di quantità, ma la differenza di quantità si annulla in estensione, essendo appunto l'estensione il processo per cui la differenza intensiva è posta fuori di sé, ripartita in modo da essere neutralizzata, compensata, uguagliata, soppressa nell'estensione che essa crea. Ma molte sono le operazioni necessarie che debbono intervenire in questo processo. Il *Timeo*, in alcune pagine stupende, pone a confronto il divisibile e l'indivisibile⁹. Ciò che importa è che il divisibile sia definito come ciò che implica in sé l'ineguale, mentre l'indivisibile (lo Stesso o l'Uno) tenta di imporgli un'uguaglianza che lo renderebbe subordinato. Ora il Dio comincia a mescolare i due elementi. Ma appunto perché B, il divisibile, si sottrae alla mescolanza e fa valere la propria disuguaglianza e disparità, il Dio ottiene soltanto: $A + B/2 = C$, talché egli deve fare una seconda mescolanza: $A + B/2 + C$, ossia $A + B/2 + (A b/2)$. Ma questa mescolanza è ancora insubordinata, ed egli deve scongiurarne la rivolta, così la distribuisce in parti secondo due progressioni aritmetiche, l'una in ragione di 2 che rimanda all'elemento A (1, 2, 4, 8), l'altra in ragione di 3 che rimanda a C, e riconosce la disparità di B (1, 3, 9, 27). Ecco ora che il Dio si trova davanti a intervalli, a *distanze* da colmare: si serve allora di due medi di cui l'uno è aritmetico (corrispondente ad A), e l'altro armonico (corrispondente a C). Ne derivano rapporti, e rapporti entro questi rapporti, che perseguono attraverso tutta la mescolanza il compito di braccare il disuguale nel divisibile. Occorre inoltre che il Dio tagli l'insieme in due, incrociandoli entrambi, e quindi curvandoli in due cerchi, di cui l'uno esterno accolga l'uguale come movimento dello Stesso, e l'altro, interno, orientato secondo una diagonale, conservi la disuguaglianza che sussiste nel divisibile ripartendola in cerchi secondari. Così alla fine il Dio non ha vinto il disuguale in sé, ma gli ha soltanto strappato il divisibile, e lo ha soltanto circondato con un circolo esteriore *cÚcloj >zwten*. Ha uguagliato il divisibile in estensione, ma sotto l'estensione che è quella dell'Anima del mondo, nel più profondo del divisibile, è ancora il disuguale a farsi sentire in intensità. Ma questo importa poco al Dio, giacché egli riempie tutta l'estensione dell'anima con l'*extensum* dei corpi e delle loro qualità, e tutto ricopre. Ma egli danza sopra un vulcano. Mai furono moltiplicate tante operazioni, tra le più diverse e pazzesche, per ricavare un'estensione chiara e docile dalle profondità di uno *spatium* intensivo, e neutralizzare una Differenza che sussiste in sé, quand'anche si

annulli fuori di sé. Ancora una volta, la terza ipotesi del *Parmenide*, l'ipotesi dell'istante differenziale o intensivo, minaccia la fatica del Dio.

Ma un secondo carattere deriva dal primo: comprendendo il disuguale in sé, ed essendo già differenza in sé, l'intensità *afferma* la differenza, fa della differenza oggetto di affermazione. Curie nota che è facile ma inopportuno parlare della dissimmetria in termini negativi, come un'assenza di simmetria, senza creare i termini positivi capaci di designare l'infinità delle operazioni di non sovrapposizione. Lo stesso può dirsi per la disuguaglianza: attraverso le disuguaglianze si scopre la formula affermativa del numero irrazionale (per p, q interi, ogni numero $(p-q\sqrt{2})^2$ supererà sempre un certo valore), e anche per mezzo di esse si prova positivamente la convergenza di una serie (la funzione maggiorante). L'impresa così importante di una matematica senza negazione non si fonda evidentemente sull'identità, che determina viceversa il negativo nel terzo escluso e nella non contraddizione, ma assiomaticamente su una definizione affermativa della disuguaglianza ($\neq$) per due numeri naturali, e, negli altri casi, su una definizione positiva della *distanza* ($\neq \neq$) che mette in gioco tre termini in una serie infinita di relazioni affermative. Basti considerare la differenza formale tra le due proposizioni seguenti: «se $a \neq b$ è impossibile, si ha $a = b$ » e «se a è *distante* da ogni numero c distante da b , si ha $a = b$ », per intuire già la forza logica di un'affermazione delle distanze nell'elemento puro della differenza positiva¹⁰. Ma, come si vedrà, la distanza così intesa non è affatto una grandezza estensiva, ma va riferita alla sua origine intensiva. Poiché l'intensità è già differenza, essa rimanda a una serie di altre differenze che afferma affermandosi. In generale si può osservare che non si danno rapporti nulli di frequenze, potenziale effettivamente nullo, pressione nulla in assoluto, e come su una regola di graduazione logaritmica, lo zero si trova all'infinito verso frazioni sempre più piccole. Ma occorre spingersi più oltre, a costo di cadere in un'«etica» delle quantità intensive. Costruita almeno su due serie, una superiore e una inferiore, ove ciascuna serie rimanda a sua volta ad altre serie implicate, l'intensità afferma anche il più basso, fa del più basso oggetto di affermazione. Ci vuole la potenza di una cascata o di una profonda caduta per giungere a tanto, per fare della degradazione stessa un'affermazione, in cui tutto è a volo d'aquila, a strapiombo, in sospeso e in discesa, in cui tutto va dall'alto al basso, e grazie a tale movimento afferma il più basso — sintesi asimmetrica. Alto e basso non sono del resto che modi di dire. Si tratta della profondità, e del bassofondo che le appartiene nell'essenza. Non c'è profondità che non «scavi» alla ricerca di un bassofondo: qui si elabora la distanza, ma come affermazione di ciò che distanzia, e la differenza come sublimazione del basso.

Quando insorge il negativo? La negazione è l'immagine rovesciata della differenza, cioè l'immagine dell'intensità vista dal basso. In effetti, tutto si rovescia. Ciò che dall'alto è affermazione della differenza, diviene in basso negazione di ciò che differisce. E ancora una volta, il negativo non appare pertanto se non con l'estensione e la qualità. Si è visto che la prima dimensione dell'estensione è potenza di limitazione, come la seconda, potenza di opposizione. E queste due figure del negativo si trovano fondate nel carattere «conservativo» dell'estensione (non è possibile far crescere un'estensione in un sistema, senza far decrescere l'estensione di uguale natura del sistema posto in relazione). La qualità a sua volta sembra inseparabile dall'opposizione: opposizione di contraddizione, come ha dimostrato Platone, nella misura in cui ogni qualità pone l'identità del «più» e del «meno» nelle intensità che isola; opposizione di contrarietà nella distribuzione accoppiata delle qualità stesse. E quando la contrarietà fa difetto, come nel caso degli odori, ciò accade per far posto a un gioco di limitazioni in una serie di somiglianze crescenti o decrescenti. Del resto la somiglianza è indubbiamente la legge della qualità, come l'uguaglianza, quella dell'*extensum* (o l'invarianza quella dell'estensione), e pertanto l'esteso e la qualità sono le due forme della generalità. Ma per l'appunto, ciò è sufficiente a farne gli elementi della rappresentazione, senza di cui la stessa rappresentazione non potrebbe assolvere il suo compito più profondo che consiste nel riferire la differenza all'identico. Così alle due ragioni precedentemente determinate per rendere conto dell'illusione del negativo, si può aggiungere una terza.

La differenza non è la negazione, viceversa il negativo è differenza rovesciata, vista come riflesso dal lato più piccolo, come la candela nell'occhio del bue. La differenza è rovesciata anzitutto dalle esigenze della rappresentazione che la subordina all'identità, poi, dall'ombra dei «problemi», che suscita l'illusione del negativo, e infine, dall'esteso e dalla qualità che vengono a sovrapporsi o a esplicitare l'intensità. Così *sotto la qualità, nell'esteso l'intensità appare rovesciata*, e la sua differenza caratteristica assume la figura del negativo (di limitazione o di opposizione). La differenza non lega il proprio destino al negativo se non nell'esteso e nella qualità che, appunto, tendono ad annullarla. Tutte le volte che ci si trova dinanzi a opposizioni qualificate, e in un'estensione in cui esse si ripartiscono, non si deve contare, per risolverle, su una sintesi estensiva che le trascenderebbe. Anzi, nella profondità intensiva vivono le disparità costituenti le distanze racchiuse che sono all'origine dell'illusione del negativo, ma che sono anche il principio di denuncia di questa illusione. Soltanto la profondità risolve, in quanto solo la differenza fa problema. Non la sintesi dei differenti porta alla loro riconciliazione nell'esteso

(pseudoaffermazione), ma viceversa la *differenziazione* della loro differenza le afferma in intensità. Le opposizioni sono sempre piane, esprimono su un piano soltanto l'effetto degradato di una profondità originaria, come spesso si è notato per le immagini stereoscopiche. E in senso più generale, si può dire che ogni campo di forze rimanda a un'energia potenziale, ogni opposizione a una «disparità» più profonda, e che le opposizioni non sono risolte nel tempo e nell'esteso se non in quanto i disparati hanno innanzitutto inventato un loro ordine di comunicazione in profondità, e ritrovato la dimensione in cui sono racchiusi, tracciando percorsi intensivi appena riconoscibili nel mondo ulteriore dell'*extensum* qualificato¹¹.

Qual è l'essere *del* sensibile? Secondo le condizioni di questa domanda, la risposta deve designare l'esistenza paradossale di un «qualcosa» che non può essere sentito (dal punto di vista dell'esercizio empirico) e insieme può essere soltanto sentito (dal punto di vista dell'esercizio trascendente). Nel libro VII della *Repubblica*, Platone mostra come un tale essere trasmetta la prova di forza alle altre facoltà, le strappi dal loro torpore, muovendo la memoria e forzando il pensiero. Ma l'essere è determinato da Platone come il sensibile-contrario al tempo stesso, intendendo dire, come mostra espressamente il *Filebo*, che una qualità o un rapporto sensibili non sono in sé separabili da una contrarietà, e neppure da una contraddizione nel soggetto a cui li si attribuisce. Essendo ogni qualità un divenire, non si diventa più «duri» (o più grandi) di quanto non si sia, senza per ciò stesso divenire contemporaneamente anche più «molliti» (o più piccoli) di quanto non si sia per divenire. A nulla varrebbe distinguere i tempi, dato che la loro distinzione è posteriore al divenire che pone l'uno nell'altro, o simultaneamente, il movimento attraverso cui si costituisce il nuovo presente e il movimento per cui l'antico si costituisce come passato. Sembra che non si possa sfuggire a un divenire-folle, a un divenire illimitato implicante l'identità dei contrari come la coesistenza del *più* e del *meno* nella qualità. Ma la risposta platonica presenta gravi inconvenienti, visto che essa si fonda sulle qualità intensive, ma non le riconosce nelle qualità in via di svilupparsi — e per questo assegna l'essere del sensibile come la contrarietà alla qualità. Ma il sensibile-contrario o la contrarietà nella qualità possono costituire l'essere sensibile per eccellenza, ma non costituiscono affatto l'essere *del* sensibile. È la differenza nell'intensità, non la contrarietà nella qualità, a costituire l'essere «del» sensibile. La contrarietà qualitativa non è se non la riflessione dell'intenso, riflessione che lo tradisce esplicandolo nell'esteso. L'intensità, la differenza nell'intensità, costituisce il limite proprio della sensibilità, talché ha il carattere paradossale di questo limite, per cui è l'insensibile, ciò che non può essere sentito, perché è sempre ricoperta

da una qualità che l'aliena o la «contraria», distribuita in un *extensum* che la rovescia e l'annulla. Ma in un altro senso, l'intensità è ciò che può essere solo sentito, ciò che definisce l'esercizio trascendente della sensibilità, poiché essa fa sentire, risvegliando in tal modo la memoria e forzando il pensiero.Cogliere l'intensità indipendentemente dall'esteso o prima della qualità in cui si sviluppa, costituisce l'oggetto di una distorsione dei sensi. Una pedagogia dei sensi è volta a questo fine, e fa parte integrante del «trascendentalismo». Esperienze farmacodinamiche, o esperienze fisiche quali quelle della vertigine, vi si avvicinano, e rivelano questa differenza, questa profondità, questa intensità in sé nel momento originario in cui essa non è più qualificata o estesa. Allora il carattere lacerante dell'intensità, per debole che ne sia il grado, le restituisce il suo vero senso che non è anticipazione della percezione, ma limite proprio della sensibilità dal punto di vista di un esercizio trascendente.

Secondo un terzo carattere che riassume gli altri due, l'intensità è una quantità implicata, involupata, ridotta a embrione. In quanto non è implicata nella qualità se non secondariamente, essa è anzitutto implicata in sé: implicante e implicata. L'implicazione va concepita come una forma d'essere perfettamente determinata. Nell'intensità, chiamiamo *differenza* ciò che è realmente implicante, involupante, e *distanza* ciò che è realmente implicato o involupato. Per questo l'intensità non è né divisibile come la quantità estensiva, né indivisibile come la qualità. La divisibilità delle qualità estensive si definisce mediante la determinazione relativa di un'unità (poiché l'unità non è mai essa stessa indivisibile, ma segna soltanto il livello in cui si arresta la divisione), mediante l'equivalenza delle parti determinate dall'unità, e mediante la loro consustanzialità con il tutto che si divide. Pertanto la divisione può farsi, e prolungarsi, senza che nulla cambi nella natura del diviso. Viceversa, quando si osserva che una temperatura non è composta di temperature, o una velocità di velocità, si vuol dire che ogni temperatura è già differenza, e che le differenze non si compongono di differenze del medesimo ordine, ma implicano serie di termini eterogenei. Come ha dimostrato Rosny, la finzione di una quantità omogenea svanisce nell'intensità. Una quantità intensiva si divide, ma non si divide senza cambiare di natura. In un certo senso, essa è dunque indivisibile, ma soltanto perché non c'è parte che preesista alla divisione e conservi la stessa natura dividendosi. Si deve parlare tuttavia di «più piccolo» e di «più grande»: per l'appunto secondo che la natura di una parte presupponga un mutamento di natura o sia da esso presupposta. Così l'accelerazione o il rallentamento definiscono in un movimento parti intensive, dette più grandi o più piccole, mentre cambiano di natura e secondo l'ordine di tali mutamenti (differenze ordinate). In tal senso la

differenza in profondità si compone di distanze, non essendo la «distanza» per nulla una quantità estensiva, ma una relazione asimmetrica indivisibile, di carattere ordinale e intensivo, che si stabilisce tra serie di termini eterogenei e esprime ogni volta la natura di ciò che non si divide senza mutare di natura¹². Contrariamente alle quantità estensive, le quantità intensive si definiscono quindi mediante la differenza involupante — le distanze involuppate — e mediante il disuguale in sé a prova di un « resto» naturale come materia del mutamento di natura. Vanno allora distinti due tipi di molteplicità, quali le distanze e le lunghezze: le molteplicità implicite e esplicite, quelle la cui metrica varia con la divisione e quelle che portano il principio invariabile della loro metrica. Differenza, distanza, disuguaglianza, sono i caratteri positivi della profondità come *spatium* intensivo. E il movimento dell'esplicazione, è quello attraverso cui la differenza tende ad annullarsi, come le distanze a estendersi, a svilupparsi in lunghezze, e il divisibile a uguagliarsi. (Ancora una volta il merito grandissimo di Platone è di aver visto che il divisibile non forma una natura in sé se non comprendendo il disuguale.)

Altri potrebbe muoverci l'obiezione di aver posto nell'intensità tutte le differenze di natura, e di averla così caricata di tutto ciò che spetta normalmente alla qualità, e inoltre di aver posto nelle distanze ciò che appartiene normalmente alle quantità estensive. Ma tale obiezione non ci sembra fondata. È senz'altro vero che la differenza, sviluppandosi in estensione, diviene semplice differenza di grado, mancando ormai di ragione in sé; ed è anche vero che la qualità beneficia allora di questa ragione alienata, e si incarica delle differenze di natura. Ma la loro distinzione, come quella del meccanicismo e del «qualitativismo», si fonda su un gioco di prestigio, per cui l'uno profitta di ciò che è scomparso nell'altro, ma la vera differenza non appartiene a nessuno dei due. La differenza non diviene qualitativa se non nel processo in cui si annulla in estensione. Nella sua stessa natura, la differenza è tanto qualitativa che estensiva. Va notato innanzitutto che le qualità hanno molto maggiore stabilità, immobilità e generalità di quel che talvolta non si dica, in quanto sono ordini di somiglianza. Che esse differiscano, e persino sostanzialmente, è certo, ma questo si dà sempre tuttavia in un ordine supposto di somiglianza. E le loro variazioni nella somiglianza rimandano precisamente a variazioni di tutt'altra specie. Certo, una differenza qualitativa non riproduce o non esprime una differenza d'intensità. Ma nel passaggio da una qualità a un'altra, anche con un massimo di somiglianza o di continuità, appaiono fenomeni di scarto e di grado, contrasti di differenza, distanze, tutta una trama di congiunzioni e disgiunzioni, tutta una profondità che forma una scala graduata più

che una durata propriamente qualitativa. E la durata attribuita alla qualità, non sarebbe forse un correre verso la morte, il tempo necessario all'annullamento della differenza nell'estensione corrispondente, cioè all'uniformazione delle qualità tra loro, se l'intensità non soccorresse a raddrizzarla, a sostenerla e a ricuperarla? A dirla in breve, non si darebbero mai differenze qualitative o di natura, così come non si darebbero differenze quantitative o di grado, se non ci fosse l'intensità capace di costituire le une nella qualità, e le altre nell'esteso, a costo in apparenza di estinguersi in entrambe.

Questo spiega perché la critica bergsoniana dell'intensità sembri così poco convincente, in quanto attribuendo qualità bell'e pronte e estensioni già costituite, ripartisce la differenza in differenze di natura nella qualità, e di grado nell'estensione. È giocoforza allora che l'intensità, da questo punto di vista, non appaia se non come un misto impuro, dato che non è più né sensibile né percettibile. Ma così facendo Bergson ha già posto nella qualità tutto ciò che spetta alle quantità intensive: vuole liberare la qualità dal movimento che la lega alla contrarietà o alla contraddizione (e per questo oppone la durata al divenire), ma non può farlo se non attribuendo alla qualità una profondità che è per l'appunto quella della quantità intensiva. Non si può essere nel contempo contro il negativo e contro l'intensità. È sorprendente che Bergson definisca la durata qualitativa non come affatto indivisibile, ma come ciò che muta di natura dividendosi, ciò che non cessa di dividersi mutando di natura: molteplicità virtuale, come egli dice, in opposizione alla molteplicità attuale del numero e dell'estensione che non tollerano se non differenze di grado. Ma anche nella filosofia della differenza che rappresenta l'insieme del bergsonismo, giunge il momento in cui il filosofo s'interroga sulla duplice genesi della qualità e dell'estensione. E questa differenziazione fondamentale (qualità-estensione) può trovare la sua ragione d'essere solo in una grande sintesi della Memoria che fa coesistere tutti i gradi di differenza come gradi di distensione e di contrazione, e riscopre nell'ambito della durata l'ordine implicato dell'intensità che non era stata denunciata se non dal di fuori e provvisoriamente¹³. Difatti le differenze di grado, e l'estensione che meccanicamente le rappresenta, non hanno la loro ragione in se stesse, come non la hanno le differenze di natura, e la durata che le rappresenta qualitativamente. Tutto è differenza di grado, afferma l'anima del meccanicismo. Ovunque si danno differenze di natura, replica l'anima della qualità. Ma sono due false anime, anime complici, di comparse. Consideriamo attentamente la famosa domanda se ci sia una differenza di natura o di grado tra le differenze di grado e di natura. La risposta è no. La differenza non è di grado se non nell'estensione in cui si esplica, né di natura se non nella qualità che la ricopre in questa estensione, ma tra

le due ci sono tutti i gradi della differenza, sotto entrambe, c'è tutta la natura della differenza, vale a dire l'intensivo. Le differenze di grado sono soltanto il grado più basso della differenza, e le differenze di natura sono la natura più alta della differenza. Ciò che le differenze di natura o di grado separano o differenziano, i gradi o la natura della differenza trasformano nello Stesso, ma nello stesso che si dice del differente. E Bergson, come si è visto, giunge alla conclusione estrema che l'identità della natura e dei gradi della differenza, lo «stesso», è forse la Ripetizione (ripetizione ontologica).

Nelle quantità intensive è implicita un'illusione. Ma l'illusione non è l'intensità, ma piuttosto il movimento attraverso cui la differenza d'intensità si annulla, non in apparenza, ma realmente, fuori di sé, nell'estensione e nella qualità. Vanno dunque distinti due ordini di implicazione o di degradazione: un'implicazione seconda, che designa lo stato in cui talune intensità sono involupate nelle qualità e nell'estensione che le esplicano, e un'implicazione primaria, designante lo stato in cui l'intensità è implicata in sé, insieme involupata e involupante, una degradazione seconda in cui la differenza d'intensità si annulla, in quanto il più alto raggiunge il più basso, e una potenza di degradazione prima, in cui il più alto afferma il più basso. L'illusione è appunto la confusione di queste due istanze, di questi due stati, l'uno estrinseco e l'altro intrinseco. E come potrebbe essere evitata l'illusione dal punto di vista dell'esercizio empirico della sensibilità, se questo non può cogliere l'intensità se non nell'ordine della qualità e dell'estensione? Solo lo studio trascendentale può scoprire che l'intensità resta implicata in sé e continua a involupare la differenza, nel momento in cui si riflette nell'estensione e nella qualità che crea, non implicandola a loro volta se non secondariamente, giusto quanto basta per «esplicarla». L'estensione, la qualità, la limitazione, l'opposizione designano la realtà, ma l'illusorio è la figura che vi assume la differenza. La differenza prosegue la sua vita sotterranea quando si offusca la sua immagine riflessa dalla superficie. Ed è proprio e solo di quest'immagine offuscarsi, allo stesso modo che è proprio della superficie annullare la differenza, ma solo in superficie.

Ci si chiedeva come estrarre dal principio empirico di Carnot o di Curie un principio trascendentale. Quando si cerca di definire *l'energia* in generale, o si tiene conto dei fattori estensivi e qualificati dell'estensione, e allora si finisce per dire che «c'è qualcosa che resta costante», formulando così la grande ma piatta tautologia dell'identico; oppure al contrario, si considera l'intensità pura così come è implicata in quella regione profonda in cui nessuna qualità si sviluppa e nessuna estensione si dispiega, e allora si definisce l'energia mediante la differenza sepolta in questa intensità pura, ed è la formula

«differenza d'intensità» a fondare la tautologia, ma stavolta la stupenda e profonda tautologia del Differente. Si dovrà quindi evitare di confondere l'energia in generale con un'energia uniforme in riposo che renderebbe impossibile ogni trasformazione. Solo può essere in riposo una forma di energia particolare, empirica, qualificata nell'estensione, in cui la differenza d'intensità è già annullata, in quanto posta fuori di sé e ripartita negli elementi del sistema. Ma l'energia in generale o la quantità intensiva è lo *spatium*, teatro di ogni metamorfosi, differenza in sé comprendente tutti i propri gradi nella produzione di ciascuno di loro. In questo senso l'energia, la quantità intensiva, è un principio trascendentale e non un concetto scientifico. Secondo la ripartizione dei principi empirici e trascendentali, è detto principio empirico l'istanza che regola un campo. Ogni campo è un sistema parziale esteso qualificato, che si trova regolato in modo che la differenza d'intensità che lo crea tende ad annullarsi in esso (*legge della natura*). Ma i campi sono distributivi e non si addizionano, e non c'è estensione in generale più di quanto non ci sia energia in generale nell'estensione. In compenso, c'è uno spazio intensivo senz'altra qualificazione, e in questo spazio un'energia pura. Il principio trascendentale non regola alcun campo, ma facendo sì che il campo sia regolato dal principio empirico, attesta della sottomissione del campo al principio. La differenza d'intensità istituisce il campo, e lo assegna al principio empirico secondo cui essa (vi) si annulla, e, come principio trascendentale, si conserva in sé fuori dalla portata del principio empirico. Mentre le leggi della natura regolano la superficie del mondo, l'eterno ritorno non cessa di farsi udire nell'altra dimensione, del trascendentale o dello *spatium* vulcanico.

Quando si afferma che l'eterno ritorno non è il ritorno dello Stesso, del Simile o dell'Uguale, si vuole dire che non presuppone identità alcuna, e che viceversa, si dice di un mondo *senza identità*, somiglianza o uguaglianza. Si dice di un mondo il cui fondo è la differenza, dove tutto è fondato su disparità, differenze di differenze che si ripercuotono all'infinito (mondo dell'intensità). L'eterno ritorno è l'identico, il simile e l'uguale, ma, per l'appunto, non presuppone niente di ciò che esso è in ciò di cui si predica. Si dice di ciò che non ha identità, somiglianza e uguaglianza. È l'identico che si dice del differente, la somiglianza che si dice del puro «dispar», l'uguale che si dice soltanto del disuguale, la prossimità che si dice di tutte le distanze. Occorre che le cose siano lacerate nella differenza, e la loro identità dissolta, perché divengano preda dell'eterno ritorno, e dell'identità nell'eterno ritorno. Perciò è possibile misurare l'abisso che separa l'eterno ritorno come credenza « moderna », e persino credenza dell'avvenire, dall'eterno ritorno come antica credenza o supposta tale. A dire il vero, è una conquista irrisoria della nostra

filosofia della storia contrapporre il tempo storico, quale sarebbe il nostro, al tempo ciclico proprio degli Antichi, talché si potrebbe credere che presso gli Antichi esso *giri*, mentre nei Moderni proceda in linea retta, ma codesta contrapposizione di un tempo ciclico e di un tempo lineare ci sembra una ben povera idea. Tutte le volte infatti che un tale schema è sottoposto a prova, ne esce distrutto per molte ragioni. Innanzitutto l'eterno ritorno, così come viene attribuito agli Antichi, presuppone l'identità in generale di ciò che si suppone debba fare tornare. Ora, il ritorno dell'identico è subordinato a talune condizioni che lo contraddicono di fatto. Giacché, o esso si fonda sulla trasformazione ciclica degli elementi qualitativi gli uni negli altri (eterno ritorno fisico), oppure sul movimento circolare dei corpi celesti incorruttibili (eterno ritorno astronomico). In entrambi i casi, il ritorno è presentato come «legge della natura». Nel primo caso, è interpretato in termini di qualità, e nell'altro, in termini di estensione. Ma, astronomica o fisica, estensiva o qualitativa, questa interpretazione dell'eterno ritorno ha già ridotto l'identità che presuppone a una semplice somiglianza molto generale, giacché lo «stesso» processo qualitativo, o la «stessa» posizione rispettiva degli astri non determinano se non somiglianze grossolane nei fenomeni che regolano. Inoltre, l'eterno ritorno è inteso in maniera del tutto inadeguata perché viene opposto a ciò che gli è intimamente legato, in quanto, da una parte, trova un primo limite qualitativo nelle metamorfosi e nelle trasmigrazioni, con l'ideale immagine di un'uscita dalla «ruota delle nascite»; dall'altra, trova un secondo limite quantitativo nel numero irrazionale, nell'irriducibile disuguaglianza dei periodi celesti. Ecco che i due temi più profondamente legati all'eterno ritorno, quello della metamorfosi qualitativa e quello della disuguaglianza quantitativa, gli si rivolgono contro, avendo perduto ogni rapporto intellegibile con esso. Noi non diciamo che l'eterno ritorno, «così come lo credevano gli Antichi», sia falso o mal fondato, ma affermiamo che gli Antichi non vi credevano se non approssimativamente e parzialmente, in quanto non si trattava di un eterno ritorno, ma di cicli parziali e di cicli di somiglianza. Si trattava di una generalità, in una parola, di una legge della natura. (Anche il grande Anno di Eraclito non è se non il tempo necessario alla parte del fuoco, che costituisce il vivente, per trasformarsi in terra e ridivenire fuoco¹⁴). O meglio, se in Grecia o altrove c'è un autentico sapere dell'eterno ritorno, si tratta di un crudele sapere esoterico, che va cercato in un'altra dimensione, diversamente misteriosa e singolare rispetto a quella dei cicli astronomici o qualitativi e alle loro generalità.

Se Nietzsche, conoscitore dei Greci, è consapevole che l'eterno ritorno è invenzione *sua* come credenza intempestiva o dell'avvenire,

la ragione sta nel fatto che il «suo» eterno ritorno non è per nulla il ritorno di uno stesso, di un simile o di un uguale. E infatti Nietzsche afferma giustamente che se ci fosse identità, ossia per il mondo uno stato qualitativo indifferenziato o per gli astri una posizione di equilibrio, sarebbe questa una ragione di non uscire e non di entrare in un ciclo. Così Nietzsche lega l'eterno ritorno a quanto sembrava opporvisi o limitarlo dall'esterno, vale a dire alla metamorfosi integrale, al disuguale irriducibile. La profondità, la distanza, i bassifondi, il tortuoso, le caverne, il disuguale in sé formano il solo paesaggio dell'eterno ritorno, come Zarathustra ricorda al buffone, ma anche all'aquila e al serpente, quando dice che non si tratta di un «ritornello» astronomico, né di un girotondo fisico, che non si tratta di una legge della natura. L'eterno ritorno si elabora in un fondo, in un senza fondo in cui la Natura originaria giace nel proprio caos, al di sopra dei regni e delle leggi che costituiscono soltanto la natura seconda. Nietzsche contrappone la «propria» ipotesi all'ipotesi ciclica, la «propria» profondità all'assenza di profondità nella sfera dei corpi fissi. L'eterno ritorno non è qualitativo né estensivo, ma intensivo, meramente intensivo, cioè si dice della differenza. Questo è il legame fondamentale dell'eterno ritorno e della volontà di potenza. L'uno può dirsi solo dell'altra. La volontà di potenza è il mondo scintillante delle metamorfosi, delle intensità comunicanti, delle differenze di differenze, dei *soffi*, insinuazioni ed espirazioni: mondo d'intenzionalità intensive, mondo di simulacri o di «misteri»¹⁵. L'eterno ritorno è l'essere di questo mondo, il solo Stesso che si dice di questo mondo da cui è esclusa ogni identità precedente. È vero che Nietzsche s'interessava all'energetica del suo tempo, ma la sua non era nostalgia scientifica di un filosofo: bisogna intuire ciò che cercava nella scienza delle quantità intensive, ossia il mezzo di realizzare, come egli la definiva, la profezia di Pascal: fare del caos un oggetto di affermazione. Sentita contro le leggi della natura, la differenza nella volontà di potenza è l'oggetto più alto della sensibilità, la *hohe Stimmung* (e non sarà inutile ricordare che la volontà di potenza fu in un primo tempo presentata come sentimento, sentimento della distanza). Pensata contro le leggi del pensiero, la ripetizione nell'eterno ritorno è il pensiero più alto, *gross Gedanke*. La differenza è l'affermazione prima, l'eterno ritorno la seconda «eterna affermazione dell'essere», o l'ennesima potenza che si dice della prima. È sempre a partire da un segnale, cioè da un'intensità prima, che il pensiero si designa. Attraverso la catena spezzata o l'anello tortuoso, si è violentemente condotti dal limite dei sensi al limite del pensiero, da ciò che non può essere se non sentito a ciò che può essere solo pensato.

Poiché nulla è uguale, e tutto è immerso nella propria differenza,

nella propria dissomiglianza e disuguaglianza, persino con sé, tutto torna. O piuttosto tutto non torna. Ciò che non torna è ciò che nega l'eterno ritorno, ciò che non sopporta la prova. Ciò che non torna è la qualità, l'estensione in quanto vi si annulla la differenza come condizione dell'eterno ritorno; è il negativo — in quanto la differenza vi si rovescia per annullarsi; è l'identico, il simile e l'uguale — in quanto costituiscono le forme dell'indifferenza; è Dio, è l'io come forma e garante dell'identità. È tutto ciò che non appare se non sotto la legge dell'«Una volta per tutte», ivi compresa la ripetizione quando è sottoposta alla condizione d'identità di una stessa qualità, di uno stesso corpo esteso, di uno stesso io (come la «resurrezione»)... Ciò significa veramente che la qualità e l'estensione non tornano? O non eravamo noi inclini a distinguere come due stati della qualità, due stati della estensione? L'uno in cui la qualità balena come segno nella distanza o nell'intervallo di una differenza d'intensità; l'altro in cui, come effetto, reagisce già sulla propria causa e tende ad annullare la differenza. L'uno in cui l'estensione resta ancora implicata nell'ordine avvolgente delle differenze, l'altro in cui l'esteso esplica la differenza e l'annulla nel sistema qualificato. Questa distinzione che non può essere compiuta nell'esperienza diviene possibile dal punto di vista del pensiero dell'eterno ritorno. La dura legge dell'esplicazione è che ciò che si esplica *si esplica una volta per tutte*. L'etica delle quantità intensive ha solo due principi: affermare anche il più basso, e non (troppo) esplicarsi. Ci si deve comportare come quel padre che rimproverava al suo bambino di aver detto tutte le parolacce che sapeva, non soltanto perché ciò era male, ma perché le aveva dette tutte in una volta, e non aveva conservato nulla, nessun resto per la sottile materia implicata dell'eterno ritorno. E se l'eterno ritorno, anche a prezzo della nostra coerenza e a vantaggio di una coerenza superiore, riporta le qualità allo stato di puri segni, e non conserva delle estensioni se non quanto si combina con la profondità originaria, allora appariranno qualità più belle, colori più brillanti, pietre più preziose, estensioni più vibranti, poiché, ridotte alle loro ragioni seminali, rotto ogni rapporto col negativo, esse resteranno per sempre impigliate nello spazio intensivo delle differenze positive, e allora si realizzerà a sua volta la predizione finale del *Fedone* ove Platone promette alla sensibilità liberata dall'esercizio empirico, templi, astri e dèi come mai se ne videro, e affermazioni inaudite. Ma la predizione non si realizza, è vero, se non nel rovesciamento dello stesso platonismo.

Si è spesso negata l'affinità delle quantità intensive con i differenziali. Ma tale giudizio riguarda soltanto una falsa concezione dell'affinità, la quale non deve fondarsi sulla considerazione di una serie, dei termini di una serie e delle differenze fra termini

consecutivi, ma sul confronto di due tipi di rapporti, dei rapporti differenziali nella sintesi reciproca dell'idea, dei rapporti d'intensità nella sintesi asimmetrica del sensibile. La sintesi reciproca dy/dx si prolunga nella sintesi asimmetrica che lega y a x . Il fattore intensivo è una derivata parziale o il differenziale di una funzione composta. Fra l'intensità e l'idea si stabilisce tutta una corrente di scambio, come tra due figure corrispondenti della differenza. Le Idee sono molteplicità virtuali, problematiche o «per-plesse», fatte di rapporti tra elementi differenziali. Le intensità sono molteplicità implicate, «implessi», fatti di rapporti tra elementi asimmetrici che dirigono il corso di attualizzazione delle Idee determinando i casi di soluzione per i problemi. Così l'estetica delle intensità sviluppa ogni suo momento in corrispondenza con la dialettica delle Idee: la potenza dell'intensità (profondità) è fondata nella potenzialità dell'idea. Ormai l'illusione riscontrata al livello dell'estetica si ricollega a quella della dialettica, e la forma del negativo è l'ombra proiettata dei problemi e dei loro elementi, prima di essere l'immagine rovesciata delle differenze intensive. Le quantità intensive sembrano annullarsi come le Idee problematiche sembrano svanire. L'inconscio delle piccole percezioni come quantità intensive rimanda all'inconscio delle Idee. E all'arte dell'estetica fa eco l'arte della dialettica, la quale è ironia, come arte dei problemi e delle domande, che si esprime nel trattare rapporti differenziali e nel distribuire l'ordinario e il singolare. Ma l'arte dell'estetica è l'humour, arte fisica dei segnali e dei segni, che determina le soluzioni parziali o i casi di soluzione, quanto dire arte implicata dalle quantità intensive.

Queste corrispondenze assai generali non indicano tuttavia come l'affinità si eserciti esattamente, e come si operi la congiunzione delle quantità intensive con i differenziali. Ma torniamo al movimento dell'idea, inseparabile da un processo di attualizzazione. Un'idea, una molteplicità come quella di colore, per esempio, è costituita dalla coesistenza virtuale di rapporti tra elementi genetici o differenziali di un certo ordine. Sono questi rapporti ad attualizzarsi in colori qualitativamente distinti, mentre i loro punti singolari s'incarnano in estensioni distinte corrispondenti alle qualità. Le qualità sono quindi differenziate, come le estensioni, in quanto rappresentano linee divergenti secondo cui si attualizzano i rapporti differenziali che coesistono soltanto in Idea. Si è visto in questo senso come ogni processo di attualizzazione costituisca una duplice differenziazione, qualitativa ed estensiva, e non v'è dubbio che le categorie di differenziazione mutino secondo l'ordine dei differenziali costitutivi dell'idea, dato che la qualificazione e la ripartizione costituiscono i due aspetti di una attualizzazione fisica, come la specificazione e l'organizzazione quelli di un'attualizzazione biologica. Ma sempre

emerge l'esigenza di qualità differenziate in funzione dei rapporti che esse rispettivamente attualizzano, come di estensioni differenziate in funzione dei punti singolari che incarnano. Questo spiega perché siamo stati indotti a creare il concetto di differenziazione, per indicare a un tempo lo stato dei rapporti differenziali nell'idea o la molteplicità virtuale, e lo stato delle serie, qualitativa ed estensiva, in cui tali rapporti si attualizzano differenziandosi. Ma ciò che restava assolutamente indeterminata, era la condizione di una tale attualizzazione. In che modo l'idea è portata a incarnarsi in qualità differenziate, in estensioni differenziate? Che cosa determina i rapporti coesistenti nell'idea a differenziarsi in qualità ed estensioni? La risposta è data appunto dalle qualità intensive, poiché l'intensità è l'elemento determinante nel processo di attualizzazione, l'intensità *drammatizza*, si esprime immediatamente nei dinamismi spazio-temporali di base, e determina un rapporto differenziale, «indistinto» nell'idea, a incarnarsi in una qualità separata e in un'estensione distinta. Così, in certo modo (ma, come si vedrà, soltanto in certo modo), il movimento e le categorie della differenziazione si confondono con quelli dell'esplicazione. Si parla di differenziazione in rapporto all'idea che si attualizza, e di esplicazione in rapporto all'intensità che si «sviluppa», e determina, per l'appunto, il movimento di attualizzazione. Se alla lettera è vero che l'intensità crea le qualità e le estensioni in cui si esplica, la ragione è che le qualità e le estensioni non somigliano, non somigliano affatto ai rapporti *ideali* che si attualizzano in esse, dato che la differenziazione implica la creazione delle linee secondo cui si attua.

Come può l'intensità svolgere tale funzione determinante? Occorre che l'intensità in sé sia indipendente tanto dalla differenziazione quanto dall'esplicazione che da essa procede. Indipendente dall'esplicazione, mediante l'ordine d'implicazione che la definisce, l'intensità è indipendente anche dalla differenziazione, mediante il processo che essenzialmente le appartiene. Il processo essenziale delle quantità intensive è l'individuazione. L'intensità è individuante, le quantità intensive sono fattori individuanti. Gli individui sono dei sistemi segnale-segno. Ogni individualità è intensiva, e come tale dunque prorompente, irrompente, comunicante, comprendente e affermante in sé la differenza nelle intensità che la costituiscono. Or non è molto, Gilbert Simondon dimostrava che l'individuazione presuppone innanzitutto uno stato metastabile, cioè l'esistenza di una «disparità», di almeno due ordini di grandezza o due scale di realtà eterogenee, tra cui i potenziali si ripartiscono. Questo stato preindividuale non manca tuttavia di singolarità, in quanto i punti rilevanti o singolari sono definiti dall'esistenza e dalla ripartizione dei potenziali. Ne risulta così un campo «problematico» oggettivo,

determinato dalla distanza tra ordini eterogenei. L'individuazione sorge come l'atto di soluzione di un tale problema, o, ciò che suona lo stesso, come l'attualizzazione del potenziale e la messa in comunicazione dei disparati. L'atto d'individuazione non consiste nel sopprimere il problema, ma nell'integrare gli elementi della disparità in uno stato di accoppiamento che ne assicuri la risonanza interna. L'individuo si trova dunque congiunto a una metà preindividuale, che non è in lui l'impersonale, ma piuttosto la fonte delle sue singolarità¹⁶. Sotto tutti questi aspetti, noi crediamo che l'individuazione sia essenzialmente intensiva, e il campo preindividuale, *ideale-virtuale*, o costituito di rapporti differenziali. L'individuazione risponde alla domanda *Chi?*, come l'idea rispondeva alle domande *quanto? come?* Il «chi?» è sempre un'intensità... L'individuazione è l'atto dell'intensità che porta i rapporti differenziali ad attualizzarsi, secondo linee di differenziazione, nelle qualità e nelle estensioni che crea. Di fatto la nozione totale è quella di: indifferenziazione (indi-dramma-differenziazione). La stessa ironia, come arte delle Idee differenziali, non ignora affatto la singolarità, anzi si serve di tutta la distribuzione dei punti ordinari e straordinari, che nondimeno restano singolarità preindividuali ripartite nell'idea. Ma l'ironia ignora ancora l'individuo, e solo l'humour, in quanto arte delle quantità intensive, si serve dell'individuo e dei fattori individuanti. L'humour rende conto dei giochi dell'individuo come dei casi di soluzione, in rapporto alle differenziazioni che determina, mentre l'ironia procede per proprio conto alle differenziazioni necessarie nel calcolo dei problemi o nella determinazione delle loro condizioni.

L'individuo non è una qualità né un'estensione. L'individuazione non è una qualificazione né una ripartizione, una specificazione né un'organizzazione. L'individuo non è una *species infima*, così come non è un composto di parti. Le interpretazioni qualitative o estensive dell'individuazione non sono in grado di stabilire perché una qualità cessa di essere generale, o perché una sintesi di estensione ha inizio in un punto e termina in un altro. La qualificazione e la specificazione presuppongono già individui da qualificare, mentre le parti estensive sono relative a un individuo, e non viceversa. Ma per l'appunto, non basta rilevare una differenza di principio tra l'individuazione e la differenziazione in generale. Tale differenza resta inintelligibile fintantoché non se ne accetti la necessaria conseguenza secondo cui l'individuazione precede in linea di diritto la differenziazione, e ogni differenziazione presuppone un campo intenso d'individuazione preliminare. Infatti, sotto l'azione del campo d'individuazione i rapporti differenziali e i punti singolari (campo preindividuale) si attualizzano, cioè si organizzano nell'intuizione secondo linee

differenziate in rapporto ad altre linee, formando così la qualità e il numero, la specie e le parti di un individuo, insomma la sua generalità. In quanto ci sono individui di specie differente e individui di uguale specie, si tende a credere che l'individuazione prolunghi la specificazione, anche se di altra natura e prodotta da altri mezzi. Ma in realtà ogni confusione tra i due processi, ogni riduzione dell'individuazione a un limite o a una complicazione della differenziazione, compromette nel suo insieme la filosofia della differenza, e in questo caso si commette nell'attuale un errore analogo a quello per cui si confondeva il virtuale con il possibile. L'individuazione non presuppone alcuna differenziazione ma la provoca. Le qualità e le estensioni, le forme e le materie, le specie e le parti non sono prime, ma sono imprigionate negli individui come in cristalli, e il mondo intero, come in una sfera di cristallo, si legge nella profondità mobile delle differenze individuanti o delle differenze d'intensità.

Tutte le differenze sono portate dall'individuo, ma non pertanto sono individuali. A quali condizioni una differenza può essere pensata come individuale? È noto che il problema della classificazione è sempre stato di ordinare le differenze. Ma le classificazioni vegetali o animali mostrano che non si ordinano le differenze se non si dà una rete multipla di continuità di somiglianza. L'idea di una continuità degli esseri viventi non è mai stata distinta dall'idea di classificazione, né tanto meno opposta, e non è neanche stata usata per limitare o sfumare le esigenze della classificazione. Eppure essa è il *requisito* di ogni classificazione possibile. Si chiede ad esempio, quale, tra più differenze, forma un autentico «carattere», vale a dire consente di raggruppare in un'identità riflessa esseri che si somigliano per un numero massimo di punti. In tal senso il genere può essere a un tempo un concetto di riflessione, e tuttavia un concetto naturale (nella misura in cui l'identità che «ritaglia» è ricavata da specie vicine). Se si considerano tre piante, A, B, C, di cui A e B sono lignee, C non lignea, B e C blu, A rossa, è il «ligneo» a formare il carattere, in quanto assicura la massima subordinazione delle differenze all'ordine delle somiglianze crescenti e decrescenti. E senza dubbio è possibile denunciare l'ordine delle somiglianze come appartenente alla rozza percezione, a condizione tuttavia di sostituire alle unità di riflessione grandi unità costitutive (sia le grandi unità funzionali di Cuvier, sia la grande unità di composizione di Geoffroy), in rapporto alle quali la differenza è ancora pensata entro giudizi di analogia, oppure come variabile in un concetto universale. Comunque sia, la differenza non è pensata come differenza individuale fintantoché la si subordina ai criteri della somiglianza nella percezione, dell'identità nella riflessione, dell'analogia nel giudizio o dell'opposizione nel concetto,

ma resta soltanto differenza generale, per quanto sia portata dall'individuo.

La grande novità di Darwin fu forse quella d'instaurare il pensiero della differenza individuale. Il «leitmotiv» dell'*On the Origin of Species* è che si ignora il potere della differenza individuale, e non si sa sin dove essa possa arrivare, purché vi si aggiunga la selezione naturale. Il problema di Darwin si pone in termini abbastanza simili a quelli di cui Freud si servirà in un'occasione diversa: il problema è di sapere sotto quali condizioni piccole differenze, libere, fluttuanti o non legate, divengano differenze apprezzabili, legate o fisse. Ora, la selezione naturale, svolgendo in effetti la funzione di un principio di realtà e persino di affermazione, mostra come le differenze si leghino e si accumulino in una direzione, ma anche come tendano sempre più a divergere in direzioni diverse o persino opposte. La selezione naturale ha la funzione essenziale di differenziare la differenza (sopravvivenza dei più divergenti). Dove la selezione non si esercita o non si esercita più, le differenze restano o tornano ad essere fluttuanti, mentre laddove si esercita, fa in modo di fissare le differenze e farle divergere. Le grandi unità tassonomiche, generi, famiglie, ordini, classi, non servono più a pensare la differenza riferendola a somiglianze, identità, analogie, a opposizioni determinate come altrettante condizioni. *Viceversa*, sono le unità tassonomiche ad essere pensate a partire dalla differenza, e dalla differenziazione della differenza come meccanismo fondamentale della selezione naturale. Certo che in Darwin la differenza individuale, in quanto pensata per sé, materia prima della selezione o della differenziazione, non ha ancora uno statuto preciso, ma libera, fluttuante, non legata, si confonde con una variabilità indeterminata. Questo spiega perché Weissmann apporta un contributo essenziale al darwinismo, quando mostra come la differenza individuale trovi una causa naturale nella riproduzione sessuata, intesa come principio della « produzione incessante di differenze individuali variate ». Nella misura in cui la differenziazione sessuale risulta a sua volta dalla riproduzione sessuata, si constata che le tre grandi differenziazioni biologiche, delle specie, delle parti organiche e dei sessi, girano attorno alla differenza individuale e non viceversa. Sono queste le tre figure della rivoluzione copernicana del darwinismo. La prima concerne la differenziazione delle differenze individuali, come divergenza dei caratteri e determinazione dei gruppi; la seconda, riguarda il nesso delle differenze come coordinamento dei caratteri in uno stesso gruppo; la terza attiene alla produzione delle differenze come materia continua della differenziazione e del nesso.

Apparentemente — ma non senza fondamento — la riproduzione sessuata si trova sottoposta ai criteri della specie e alle esigenze delle parti organiche. È vero che l'uovo dovrà riprodurre tutte le parti

dell'organismo a cui appartiene, e che altresì, sia pure in termini approssimativi, la riproduzione sessuata si muove nei limiti della specie, ma si è spesso notato che tutti i modi di riproduzione implicano fenomeni di « sdifferenziazione » organica. L'uovo non ricostituisce le parti se non a condizione di svilupparsi in un campo indipendente, e non si sviluppa nei limiti della specie se non a patto di presentare anche fenomeni di sdifferenziazione specifica. Solo gli esseri di una stessa specie possono effettivamente superare la specie, e produrre a loro volta esseri funzionanti come abbozzi, provvisoriamente ridotti a caratteri sopraspecifici, proprio come rivela la scoperta di von Baër, secondo cui l'embrione non riproduce forme adulte ancestrali appartenenti ad altre specie, ma sperimenta e subisce taluni stati, intraprende movimenti non specificamente vitali, che trascendono i limiti della specie, del genere, dell'ordine o della classe, e non possono essere vissuti se non dall'embrione, nelle condizioni della vita embrionale. Da ciò Baër deduce che l'epigenesi va dal più generale al meno generale, vale a dire dai tipi più generali alle determinazioni generiche e specifiche. Ma codesta alta generalità non ha nulla a vedere con un concetto tassonomico astratto, in quanto è come tale vissuta dall'embrione: da una parte, rimanda ai rapporti differenziali che costituiscono la virtualità preesistente all'attualizzazione delle specie, e dall'altra, ai primi movimenti e soprattutto alla condizione dell'attualizzazione, cioè all'individuazione, secondo che essa trovi il proprio campo di costituzione nell'uovo. Così le più alte generalità della vita trascendono le specie e i generi, ma le trascendono verso l'individuo e le singolarità preindividuali, e non verso un impersonale astratto. Se si osserva con Baër che non soltanto il tipo dell'embrione appare prestissimo, ma anche la sua forma specifica, non se ne trarrà necessariamente la conclusione dell'irriducibilità dei tipi o delle ramificazioni, ma della velocità e dell'accelerazione relative dell'azione esercitata dall'individuazione sull'attualizzazione o sulla specificazione¹⁷. Non l'individuo è un'illusione in rapporto al genio della specie, ma la specie è un'illusione, inevitabile e ben fondata è vero, in rapporto ai giochi dell'individuo e dell'individuazione. Il problema non è di sapere se l'individuo può essere davvero separato dalla sue specie e dalle sue parti, il che evidentemente non è possibile. Ma proprio questa « inseparabilità », e la velocità di apparizione della specie e delle parti, non attestano il primato in linea di diritto dell'individuazione sulla differenziazione? Ciò che è al di sopra della specie, e precede in linea di diritto la specie, è l'individuo. E l'embrione è l'individuo come tale, colto direttamente nel campo della propria individuazione. La riproduzione sessuata definisce appunto questo campo, e se si accompagna nel prodotto di un'apparizione

tanto più precoce della forma specifica, ciò deriva dal fatto che la nozione stessa di specie dipende innanzitutto dalla riproduzione sessuata, in quanto questa accelera il movimento di accensione dell'attualizzazione mediante l'individuazione (lo stesso uovo è già la sede dei primi movimenti). L'embrione è una sorta di fantasma di chi lo ha generato; ogni embrione è una chimera, atto a funzionare come abbozzo, e a vivere il non vitale per ogni adulto specificato. Intraprende movimenti forzati, costituisce risonanze interne, drammatizza i rapporti primordiali della vita. Il problema comparato della sessualità animale e della sessualità umana consiste nel ricercare come la sessualità cessi di essere una funzione e rompa i propri legami con la riproduzione. Il fatto è che la sessualità umana interiorizza le condizioni di produzione del fantasma. I sogni sono le nostre uova, le nostre larve o i nostri individui propriamente psichici. Ciò non toglie che l'uovo vitale sia già campo d'individuazione, e lo stesso embrione puro individuo, talché l'essere l'uno nell'altro attesta la preminenza dell'individuazione sull'attualizzazione, ossia sulla specificazione e insieme sull'organizzazione.

La differenza individuante va innanzitutto pensata nel suo campo d'individuazione, non come tardiva, ma in certo senso nell'uovo. Dopo i lavori di Child e di Weiss, si riconoscono in un uovo assi o piani di simmetria, ma anche qui il positivo è meno negli elementi di simmetria dati che in quelli che mancano, che non ci sono. Un'intensità ripartisce lungo assi, e, da un polo all'altro, la propria differenza, formando un'onda di variazione che si estende attraverso il protoplasma. La regione di attività massimale entra in gioco per prima, ed esercita un'influenza predominante sullo sviluppo delle parti che corrispondono a un tasso inferiore: l'individuo nell'uovo è un'autentica caduta, dal più alto al più basso, che afferma le differenze d'intensità nelle quali è compreso, e in cui cade. In una giovane *gastrula* di anfibio, l'intensità sembra massimale in un centro mediano «surblastoporale», e decresce in tutte le direzioni, ma meno rapidamente verso il polo animale; nel foglietto medio di una giovane *neurula* di vertebrato l'intensità decresce, per ogni sezione trasversale, dalla linea mediodorsale alla linea medioventrale. Occorre moltiplicare le direzioni e le distanze, i dinamismi o i drammi, i potenziali e le potenzialità per sondare lo *spatium* dell'uovo, cioè le sue profondità intensive. Il mondo è un uovo. E l'uovo ci dà, in effetti, il modello dell'ordine delle ragioni : differenziazione-individuazione-drammatizzazione-differenziazione (specificata e organica). Noi riteniamo che la differenza d'intensità, qual è implicata nell'uovo, esprima innanzitutto rapporti differenziali al modo di una materia virtuale da attualizzare. Il campo intensivo d'individuazione determina i rapporti che esprime a incarnarsi in dinamismi spazio-

temporali (drammatizzazione), in specie che corrispondono a tali rapporti (differenziazione specifica), in parti organiche che corrispondono ai punti singolari di questi rapporti (differenziazione organica). Sempre l'individuazione regola l'attualizzazione: le parti organiche non sono indotte se non a partire dai gradienti del loro ambiente intensivo, e i tipi non si specificano se non in funzione dell'intensità individuante. Ovunque l'intensità è prima in rapporto alle qualità specifiche e alle estensioni organiche. Nozioni come quelle di Dalcq, «potenziale morfogenetico», «campo-gradiente-soglia», essenzialmente relativi a rapporti d'intensità come tali, rendono conto di questo insieme complesso e ciò spiega perché la questione della funzione comparata del nucleo e del citoplasma, nell'uovo come nel mondo, non si lascia risolvere facilmente. Il nucleo e i geni designano soltanto la materia differenziata, vale a dire i rapporti differenziali costituenti il campo preindividuale da attualizzare, ma la loro attualizzazione non è determinata se non dal citoplasma con i suoi gradienti e i suoi campi d'individuazione.

La specie non somiglia ai rapporti differenziali che vi si attualizzano, le parti organiche non somigliano ai punti singolari corrispondenti a tali rapporti, né la specie e le parti alle intensità che le determinano. Come dice Dalcq, quando un'appendice caudale è indotta dalla sua contiguità intensiva, questa appendice dipende da un sistema in cui «niente è caudale *a priori*» e corrisponde a un certo livello del potenziale morfogenetico¹⁸. Così l'uovo distrugge il modello della similitudine. E man mano che le esigenze della somiglianza scompaiono, due questioni controverse sembrano perdere gran parte del loro significato. Da una parte, il preformismo e l'epigenesi cessano di opporsi, ove si ammetta che le preformazioni inviluppate sono intensive, mentre le formazioni sviluppate sono qualitative e estensive, e che le une non somigliano alle altre. Dall'altra, il fissismo e l'evoluzionismo tendono a riconciliarsi, nella misura in cui il movimento non va da un termine attuale a un altro, né tanto meno dal generale al particolare, ma dal virtuale alla sua attualizzazione, per il tramite di un'individuazione determinante.

Tuttavia, circa la difficoltà principale, non si può dire di aver fatto un passo avanti. Si invoca un campo d'individuazione, una differenza individuante, come condizione della specificazione e dell'organizzazione, ma questo campo d'individuazione non è posto se non in generale e formalmente, in quanto sembra essere «lo stesso» per una data specie, e variare in intensità da una specie all'altra, e dunque dipendere dalla specie e dalla specificazione, e rimandarci ancora a differenze portate dall'individuo, e non a differenze individuali. Perché questa difficoltà scompaia, occorre che la differenza individuante non sia soltanto pensata in un campo

d'individuazione in generale, ma sia a sua volta pensata come differenza individuale. Occorre che la forma del campo sia in se stessa e necessariamente saturata da differenze individuali. Occorre che tale saturazione sia immediata, precocissima, e non tardiva nell'uovo, in modo che il principio degli indiscernibili assuma la formula che gli dava Lucrezio quando afferma non esserci «due uova o due grani identici di frumento». Ora siamo convinti che queste condizioni siano pienamente soddisfatte nell'ordine d'implicazione delle intensità. Le intensità non esprimono né presuppongono altro che rapporti differenziali, e gli individui non presuppongono altro che le Idee. Ora i rapporti differenziali nell'idea non sono ancora delle specie (o dei generi, delle famiglie, ecc.), così come i loro punti singolari non sono ancora parti; e non costituiscono ancora delle qualità né delle estensioni. Viceversa, tutte le Idee, tutti i rapporti, come le loro variazioni e i loro punti, coesistono insieme benché ci sia un mutamento d'ordine a seconda degli elementi considerati, in quanto le Idee sono pienamente determinate o differenziate, benché non siano assolutamente indifferenziate. Un tal modo di «distinzione» ci è parso corrispondere alla *perplicazione* dell'idea, cioè al suo carattere problematico e alla realtà del virtuale che essa rappresenta. Questo spiega perché è proprio del carattere logico dell'idea essere contemporaneamente distinta-oscuro, e in quanto distinta (*omni modo determinata*) oscuro (indifferenziata, coesistente, «perplicata» con le altre Idee). Si tratta ora di sapere cosa accade quando le Idee sono espresse dalle intensità o dagli individui, nella nuova dimensione dell'implicazione.

Differenza in sé, l'intensità esprime rapporti differenziali e punti singolari corrispondenti, e introduce in tali rapporti, e tra le Idee, un nuovo tipo di distinzione. Ora le Idee, i rapporti, le variazioni di tali rapporti, i punti singolari sono in certo senso separati, e anziché coesistere, entrano in stati di simultaneità o di successione. Tutte le intensità tuttavia sono racchiuse le une nelle altre, essendo ciascuna a sua volta involupante e involuppata, talché ciascuna continua a esprimere la totalità cangiante delle Idee, l'insieme variabile dei rapporti differenziali. Ma l'intensità ne esprime *chiaramente* solo alcuni, o taluni gradi di variazione. Quelli espressi chiaramente, sono appunto quelli a cui mira direttamente in quanto ha la funzione di *involupante*, ma, sia pure *confusamente*, ne esprime anche tutti i rapporti, tutti i gradi, tutti i punti, nella sua funzione di *involuppata*. Poiché le due funzioni si alternano, e l'intensità è anzitutto involuppata per se stessa, occorre dire che il chiaro e il confuso non sono più separabili come carattere logico nell'intensità che esprime l'idea, vale a dire nell'individuo che la pensa, che il distinto e l'oscuro cioè non sono separabili nell'idea stessa. Al distinto-oscuro come unità

ideale, corrisponde il chiaro-confuso come unità intensiva individuante. Il chiaro-confuso qualifica non già l'idea, ma il pensatore che la pensa o la esprime. Difatti il pensatore è l'individuo stesso. Il distinto non era altro che l'oscuro, era oscuro in quanto distinto, ma ora il chiaro non è altro che il confuso, ed è confuso in quanto chiaro. Come si è visto, la teoria della rappresentazione, dal punto di vista della logica della conoscenza, è viziata in quanto stabilisce tra il chiaro e il distinto una proporzione diretta, senza curarsi del rapporto inverso che lega questi due valori logici, sicché tutta l'immagine del pensiero viene a trovarsi compromessa. Il solo Leibniz si è avvicinato alle condizioni di una logica del pensiero, ispirata appunto alla sua teoria dell'individuazione e dell'espressione. Difatti, nonostante l'ambiguità e la complessità dei testi, sembra proprio a volte che l'espresso (il continuo dei rapporti differenziali o l'idea virtuale inconscia) sia in sé distinto e oscuro — al modo di tutte le gocce d'acqua del mare, come elementi genetici con i loro rapporti differenziali, le variazioni di tali rapporti e i punti singolari che essi comprendono — e che l'esprime (l'individuo che percepisce, immagina o pensa) sia per natura chiaro e confuso — come la nostra percezione del rumore del mare, che comprende confusamente il tutto, ma non esprime chiaramente se non taluni rapporti e punti in funzione del nostro corpo, e di una soglia di coscienza da esso determinata.

L'ordine dell'implicazione coinvolge sia l'inviluppante che l'inviluppato, sia la profondità che la distanza. Quando un'intensità inviluppante esprime chiaramente tali rapporti differenziali e tali punti singolari, esprime confusamente anche tutti gli altri rapporti, con le loro variazioni e i loro punti, e li esprime nelle intensità che implica, nelle intensità implicate, in quanto siano interne ad essa. Le intensità inviluppanti (la profondità) costituiscono il campo d'individuazione, le differenze individuanti. Le intensità inviluppate (le distanze) costituiscono le differenze individuali. Queste ultime saturano dunque necessariamente le prime. Ma perché l'intensità comprendente è già campo d'individuazione? Il fatto è che il rapporto differenziale che essa investe non è ancora una specie, né i suoi punti singolari sono parti, anche se lo diverranno, ma soltanto attualizzandosi, sotto l'azione del campo che essa costituisce. È quanto meno necessario dire allora che tutti gli individui di una stessa specie hanno lo stesso campo d'individuazione, in quanto originariamente rivolti allo stesso rapporto? Certamente no, giacché due intensità individuanti possono essere le stesse astrattamente, nella loro espressione chiara, ma non sono mai le stesse rispetto all'ordine delle intensità che racchiudono o dei rapporti che esprimono confusamente. V'è un ordine variabile secondo cui l'insieme dei rapporti è

diversamente implicato in queste intensità seconde. Non si dica dunque che l'individuo non ha differenza individuale se non attraverso la sua sfera confusa. Ciò equivarrebbe a trascurare ancora una volta l'indissolubilità del chiaro e del confuso; a dimenticare che il chiaro è confuso per se stesso, in quanto chiaro. In effetti, le intensità seconde rappresentano la proprietà fondamentale delle intensità prime, vale a dire la forza di dividersi mutando di natura. Due intensità non sono mai identiche se non in astratto, ma differiscono essenzialmente se non altro per il modo con cui si dividono nelle intensità che comprendono. Da ultimo, sarà bene evitare di dire che gli individui di una stessa specie si distinguono nella misura in cui partecipano ad altre specie: come se ci fosse ad esempio in ogni uomo una parte d'asino e di leone, di lupo o di agnello. Invero, tutto questo non manca, e difatti la metempsicosi ritiene tutta la sua verità simbolica, ma l'asino e il lupo non possono essere considerati come specie se non in rapporto ai campi d'individuazione che li esprimono chiaramente, mentre nel confuso e nell'implicato, assolvono soltanto la funzione di variabili, di anime componenti o di differenze individuali. Per questo Leibniz vede giusto quando sostituisce la nozione di «metaschematismo» a quella di metempsicosi, intendendo così che un'anima non muta di corpo, ma che il suo corpo si re-inviluppa, si re-implica per entrare all'occorrenza in altri campi d'individuazione, tornando in tal modo a una «scena più piccola»¹⁹. Ogni corpo, ogni cosa pensa ed è un pensiero, in quanto esprime, ridotta alle sue ragioni intensive, un'idea di cui determina l'attualizzazione. Ma il pensatore a sua volta fa di tutte le cose le proprie differenze individuali, e in tal senso egli è onusto di pietre e diamanti, di piante «e persino di animali». Il pensatore, certamente il pensatore dell'eterno ritorno, è l'individuo, l'individuo universale, che si serve di tutta la potenza del chiaro e del confuso, del chiaro-confuso, per pensare l'idea in tutta la sua potenza come distinta-oscuro. Pertanto non va mai dimenticato il carattere molteplice, mobile e comunicante dell'individualità: il suo carattere implicato. L'indivisibilità dell'individuo dipende soltanto dalla proprietà delle quantità intensive di non dividersi senza mutare di natura. Noi siamo fatti di tutte queste profondità e distanze, di queste anime intensive che si sviluppano e re-inviluppano. Chiamiamo fattori individuanti l'insieme di tali intensità inviluppanti e inviluppate, di tali differenze individuanti e individuali, che si compenetrano incessantemente attraverso i campi d'individuazione. L'individualità non è il carattere dell'io, ma forma viceversa e genera il sistema dell'io dissolto.

Non resta ora che precisare i rapporti dell'esplicazione e della differenziazione. L'intensità crea le estensioni e le qualità in cui si esplica, e naturalmente estensioni e qualità sono differenziate.

Un'estensione è formalmente distinta da un'altra in quanto comporta in sé distinzioni di parti corrispondenti a punti singolari, e allo stesso modo una qualità è materialmente distinta e comporta distinzioni corrispondenti a variazioni di rapporto. Creare equivale sempre a produrre linee e figure di differenziazione, anche se resta vero che l'intensità non si esplica senza annullarsi nel sistema differenziato che crea. Si nota di fatto che la differenziazione di un sistema avviene per accoppiamento con un sistema più generale che si «sdifferenzia». In tal senso anche gli esseri viventi non contraddicono il principio empirico di degradazione, e una uniformazione d'insieme viene a compensare le differenziazioni locali, esattamente come un annullamento finale viene a compensare le creazioni originarie. Tuttavia, si vedono comparire, a seconda dei campi, variazioni importantissime. Un sistema fisico e un sistema biologico si distinguono innanzitutto per l'ordine delle Idee che incarnano o attualizzano: secondo differenziali di questo o quell'ordine. Essi si distinguono poi per il processo d'individuazione che determina l'attualizzazione e si compie in una sola volta nel sistema fisico, e soltanto sui bordi, mentre il sistema biologico riceve apporti successivi di singolarità e fa partecipare tutto il suo ambiente interiore alle operazioni che si producono sui limiti esterni; e i due sistemi si distinguono infine per le figure di differenziazione che rappresentano proprio l'attualizzazione: la specificazione e l'organizzazione biologiche, in quanto differenti rispetto alla semplice qualificazione e ripartizione fisica. Ma, quale che sia il campo considerato, l'annullamento della differenza produttrice e la cancellazione della differenziazione prodotta restano la legge dell'esplicazione, che si manifesta sia nel livellamento fisico che nella morte biologica. Ancora una volta, il principio di degradazione non è smentito né contraddetto: e nondimeno, se «esplica» tutto, non rende conto di niente, e se, come è stato detto, tutto rientra in esso, niente ne esce. Se niente lo contraddice, se non presenta controindicazioni né eccezioni, in compenso ci sono cose di un ordine diverso. Se un ritorno locale di entropia è compensato da una degradazione più generale, esso non è affatto compreso né prodotto da quest'ultima. È destino dei principi empirici escludere gli elementi della propria fondazione. Il principio di degradazione non rende conto evidentemente né della creazione del sistema più semplice, né dell'evoluzione dei sistemi (della triplice differenza cioè del sistema biologico rispetto al sistema fisico). Così il vivente testimonia di un ordine diverso, di un ordine eterogeneo e di un'altra dimensione, come se i fattori individuanti, o gli atomi individualmente assunti nella loro capacità di comunicazione reciproca e di instabilità fluente, fruissero di un grado di espressione superiore²⁰.

Vediamo ora qual è la formula di questa «evoluzione». Più un

sistema è complesso, più in esso compaiono *valori propri d'implicazione*, la cui presenza consente di giudicare della complessità o della complicazione di un sistema, e determina i caratteri preliminari del sistema biologico. I valori d'implicazione sono centri di avvolgimento. Questi centri non sono proprio i fattori intensivi individuanti, ma ne sono i rappresentanti in un insieme complesso, in via di esplicazione, e costituiscono le isole, i ritorni locali di entropia, nell'ambito di un sistema il cui insieme è tuttavia conforme alla degradazione: come nel caso degli atomi presi individualmente, che nondimeno confermano la legge dell'entropia crescente non appena li si consideri come masse, nell'ordine di esplicazione del sistema in cui sono implicati. Nel rivelare azioni individuali tra molecole orientate, un organismo, ad esempio un mammifero, può essere assimilato a un essere microscopico. La funzione di tali centri si definisce in vari modi. Primo, in quanto i fattori individuanti formano una sorta di noumeno del fenomeno, diciamo che il noumeno tende ad apparire come tale nei sistemi complessi, e a trovare il proprio fenomeno nei centri di avvolgimento. Secondo, in quanto il senso è legato alle Idee che si incarnano e alle individuazioni che determinano tale incarnazione, diciamo che questi centri sono espressivi o significanti. Terzo, infine, in quanto ogni fenomeno trova la sua ragione in una differenza d'intensità che lo inquadra, e dei bordi tra cui balena, diciamo che i sistemi complessi tendono sempre più a interiorizzare le loro differenze costituenti: ossia i centri d'avvolgimento procedono all'interiorizzazione dei fattori individuanti. E più la differenza da cui il sistema dipende si trova interiorizzata nel fenomeno, più la ripetizione viene ad essere a sua volta interna, dipendendo meno da condizioni esterne che dovrebbero assicurare la riproduzione delle «stesse» differenze.

Al tempo stesso, come dimostra il movimento della vita, la differenza e la ripetizione tendono a interiorizzarsi nel sistema segnale-segno. Quando i biologi pongono il problema dell'ereditarietà, non si limitano giustamente ad attribuirle due funzioni distinte, quali la variazione e la riproduzione, ma si propongono di mostrare la loro unità profonda o il loro condizionamento reciproco. È a questo punto che le teorie dell'ereditarietà rientrano di pieno diritto in una filosofia della natura. Come dire che la ripetizione non è mai ripetizione dello «stesso», ma sempre del Differente come tale, e che la differenza in sé ha per oggetto la ripetizione. Nel momento in cui si esplicano in un sistema (una volta per tutte), i fattori differenziali, intensivi o individuanti, testimoniano della loro persistenza nell'implicazione, e dell'eterno ritorno come verità di tale implicazione. Muti testimoni della degradazione e della morte, i centri d'avvolgimento sono così i tristi precursori dell'eterno ritorno. Ma ancora una volta, sono i muti

testimoni, i tristi precursori che fanno tutto o, perlomeno, quelli in cui tutto si fa.

Continuando a trattare dell'evoluzione, si finisce necessariamente per arrivare ai sistemi psichici. Per ogni tipo di sistemi, ci si deve chiedere cosa appartenga alle Idee, cosa rispettivamente all'individuazione-implicazione e alla differenziazione-esplorazione. Se il problema assume un'urgenza particolare nei sistemi psichici, ciò dipende dal fatto che non è certo che l'io e l'Ego appartengano al campo dell'individuazione, in quanto rappresentano piuttosto le figure della differenziazione. L'io forma la specificazione propriamente psichica, e l'Ego, l'organizzazione psichica. L'io è la qualità dell'uomo in quanto specie. La specificazione psichica non è dello stesso tipo della specificazione biologica, in quanto la determinazione deve essere uguale al determinabile o della sua stessa potenza. Questo spiega perché Descartes rifiuta ogni definizione dell'uomo che proceda per genere e differenza, come accade per una specie animale: per esempio, animale ragionevole; e perché, per l'appunto, presenta l'*Io penso* come un altro processo di *definizione*, in grado di manifestare la specificità dell'uomo o la qualità della sua sostanza. In correlazione con l'io, l'Ego deve essere compreso in estensione: l'Ego designa l'organismo propriamente psichico, con i suoi punti singolari rappresentati dalle diverse facoltà che rientrano nella comprensione dell'io. Sicché la correlazione psichica fondamentale si esprime nella formula IO MI penso, come la correlazione biologica si esprime nella complementarità della specie e delle parti, della qualità e dell'estensione. Per questo l'io e l'Ego, ciascuno in modo proprio, cominciano con delle differenze, ma queste sono distribuite in partenza in modo da annullarsi, conforme alle esigenze del buon senso e del senso comune. L'io appare dunque di fatto alla fine come la forma universale della vita psichica senza differenze, e l'Ego, come la materia universale di questa forma. L'io e l'Ego si esplicano, e non cessano di esplicarsi attraverso tutta la storia del Cogito.

I fattori individuanti, i fattori implicati d'individuazione, non hanno dunque né la forma dell'io né la materia dell'Ego. Il fatto è che né l'io è separabile da una forma d'identità, né l'Ego da una materia costituita da una continuità di somiglianze. Le differenze comprese nell'io e nell'Ego sono senza dubbio portate dall'individuo, e ciononostante non sono individuali o individuanti, in quanto sono pensate in rapporto all'identità nell'io e alla somiglianza nell'Ego. Ogni fattore individuante, viceversa, è già differenza, e differenza di differenza. È costruito su una disparità fondamentale, funziona sugli estremi di questa disparità come tale. Ecco perché questi fattori non cessano di comunicare tra loro attraverso i campi d'individuazione, essendo compresi gli uni negli altri, in una dipendenza che rovescia

sia la materia dell'Ego sia la forma dell'io. L'individuazione è mobile, stranamente elastica, fortuita, fruisce di frange e di margini, in quanto le intensità che la promuovono involuppano altre intensità, sono involuppate da altre intensità e comunicano con tutte. L'individuo non è affatto l'indivisibile, giacché non cessa di dividersi mutando di natura. Non è un Ego in ciò che esprime, poiché esprime le Idee come molteplicità interne, fatte di rapporti differenziali e di punti straordinari, di singolarità preindividuali. E neppure è un Io come espressione, in quanto anche in questo caso forma una molteplicità di attualizzazione, come una condensazione di punti singolari, un inventario aperto d'intensità. È stata spesso segnalata la frangia di indeterminazione di cui fruisce l'individuo, e il carattere relativo, fluttuante e fluente dell'individualità stessa (si prenda il caso, ad esempio, di due particelle fisiche di cui non è più possibile seguire l'individualità quando il loro campo di presenza o il loro campo d'individuazione sconfinano l'uno sull'altro; oppure si consideri la distinzione biologica di un organo e di un organismo, che dipende dalla situazione delle intensità corrispondenti a seconda che esse siano involuppate o meno in un campo d'individuazione più vasto). Ma l'errore sta nel credere che la relatività o l'indeterminazione significhino qualcosa d'incompiuto nell'individualità, qualcosa di interrotto nell'individuazione, laddove viceversa esprimono la piena potenza positiva dell'individuo come tale, e il modo con cui quest'ultimo si distingue essenzialmente da un Io come da un Ego. L'individuo si distingue dall'io e dall'Ego, come l'ordine inteso delle implicazioni si distingue dall'ordine estensivo e qualitativo dell'esplicazione. Indeterminato, fluttuante, fluente, comunicante, involuppante-involuppato, sono altrettanti caratteri positivi affermati dall'individuo. Così non basta moltiplicare gli ego, né «attenuare» l'io per scoprire il vero statuto dell'individuazione. Si è visto quanti ego occorre presupporre come condizione delle sintesi organiche passive, che svolgono già il ruolo di muti testimoni. Ma per l'appunto la sintesi del tempo che in essi si effettua rinvia ad altre sintesi come ad altri testimoni, che ci conducono nei domini di un'altra natura in cui non ci siano più né ego né Io, e in cui comincia, viceversa, il regno caotico dell'individuazione. Ogni ego, infatti, conserva ancora una somiglianza entro la propria materia, ed ogni Io, un'identità, anche se attenuata. Ma ciò che ha come fondo una dissomiglianza, o per senza fondo una differenza di differenza, non rientra nelle categorie dell'io e dell'Ego.

È questa la grande scoperta della filosofia nietzschiana, che prende il nome di volontà di potenza o di mondo dionisiaco, e che segna la rottura con Schopenhauer: senza dubbio l'io e l'ego vanno superati in un abisso indifferenziato, il quale tuttavia non è un impersonale né un

Universale astratto, al di là dell'individuazione. Al contrario, l'io e l'Ego sono l'universale astratto, e devono essere superati, ma per e nell'individuazione, verso i fattori individuanti che li consumano, e costituiscono il mondo fluente di Dioniso. Ciò che è insuperabile è proprio l'individuazione. Al di là dell'Ego e dell'io, non c'è l'impersonale, ma l'individuo e i suoi fattori, l'individuazione e i suoi campi, l'individualità e le sue singolarità preindividuali. Difatti il preindividuale è ancora singolare, come l'anti-ego, l'anti-Io sono ancora individuabili: e più che «ancora», «infine». Per questo l'individuo in termini di intensità non trova la sua immagine psichica, né nell'organizzazione dell'ego, né nella specificazione dell'io, ma viceversa nell'io incrinato e nell'ego dissolto, e nella correlazione dell'io incrinato con l'ego dissolto, la quale risulta chiaramente, come correlazione del pensatore e del pensiero, del pensatore chiaro-confuso per Idee distinte-oscuere (il pensatore dionisiaco). Sono le Idee a condurci dall'io incrinato all'Ego dissolto. Ai margini dell'incrinatura, come si è visto, pullulano le Idee come altrettanti problemi, vale a dire come molteplicità fatte di rapporti differenziali e variazioni di rapporti, punti singolari e trasformazioni di punti. Ma queste Idee si esprimono nei fattori individuanti, nel mondo implicato delle quantità intensive che costituiscono l'universale individualità concreta del pensatore o il sistema dell'Ego dissolto.

La morte si trova iscritta nell'io e nell'ego, come l'annullamento della differenza in un sistema di esplicazione, o come la degradazione che viene a compensare i processi di differenziazione. Da questo punto di vista, la morte ha un bell'essere inevitabile, ogni morte non è meno accidentale e violenta, e viene sempre dal di fuori. Ma nello stesso tempo la morte ha tutt'altra figura, questa volta nei fattori individuanti che dissolvono l'ego: essa è allora come un «istinto di morte», una potenza interna che libera gli elementi individuanti dalla forma dell'io o dalla materia dell'ego che li imprigionano. È errato confondere le due facce della morte, come se l'istinto di morte si riducesse a una tendenza all'entropia crescente, o a un ritorno alla materia inanimata. Ogni morte è duplice, per l'annullamento della grande differenza che rappresenta in estensione, per il pullulare e la liberazione delle piccole differenze che implica in intensità. Freud suggerisce l'ipotesi secondo cui l'organismo vuole morire, ma vuole morire a suo modo, onde la morte che realmente sopravviene, presenta sempre delle scorciatoie, un carattere esteriore, accidentale e violento che ripugnano al voler-morire interiore. Vi è un non adeguamento necessario della morte come avvenimento empirico e della morte come «istinto», come istanza trascendentale. Freud e Spinoza hanno entrambi ragione: l'uno per quanto riguarda l'istinto, l'altro per quanto attiene all'avvenimento. Voluta dal di dentro, la

morte giunge sempre dal di fuori, sotto un'altra figura, passiva e accidentale.

Il suicidio è un tentativo per adeguare e far coincidere queste due facce che si sfuggono. Ma i due estremi non si ricongiungono, e ogni morte continua ad essere duplice: da una parte, è «s differenziazione», che viene a compensare le differenziazioni dell'io, dell'Ego, in un sistema d'insieme che le uniforma; dall'altra, è individuazione, protesta dell'individuo che non si è mai riconosciuto nei limiti dell'Ego e dell'io, anche universali.

Nei sistemi psichici in via di esplicitarsi, è inoltre necessario che ci siano valori di implicazione, vale a dire centri di involgimento che rendano conto dei fattori individuanti. Tali centri non sono evidentemente costituiti né dall'io né dall'Ego, ma da una struttura del tutto differente appartenente al sistema Io-Ego. Tale struttura va designata con il nome di «altro», in quanto non designa nessuno, ma soltanto me per l'altro Io e l'altro Io per me. L'errore delle varie teorie sta appunto nel continuo oscillare da un polo in cui l'altro è ridotto allo stato di oggetto, a un polo in cui è portato allo stato di soggetto. Persino Sartre si limita a iscrivere questa oscillazione nell'altro come tale, mostrando che l'altro diviene oggetto quando io sono soggetto, e non diviene soggetto senza che io sia a mia volta oggetto. In tal modo, la struttura dell'altro resta misconosciuta, al pari del suo funzionamento nei sistemi psichici. L'altro che non è nessuno, ma l'io per l'altro e l'altro per me nei due sistemi, l'*Altro a priori* si definisce in ciascun sistema per il suo valore espressivo, ossia implicito e inviluppante. Si consideri un volto atterrito (in condizioni di esperienza tali per cui io non vedo né sento le cause di tale terrore). Questo volto esprime un mondo possibile — il mondo terrificante. Per espressione, noi intendiamo come sempre quella relazione che comporta essenzialmente una torsione, tra un esprimente e un espresso, tale che l'espresso non esista fuori dall'esprimente, benché l'esprimente vi si riferisca come a qualcosa di assolutamente altro. Per possibile, non intendiamo dunque alcuna somiglianza, ma solo lo stato dell'implicato, dell'inviluppato, nella sua stessa eterogeneità rispetto a ciò che lo implica: il volto atterrito non somiglia a ciò che lo atterrisce, ma lo inviluppa quale mondo terrificante. In ogni sistema psichico, si trova un pullulare di possibilità attorno alla realtà, ma i nostri possibili sono sempre gli Altri. L'altro non può essere separato dall'espressività che lo costituisce. Anche quando si consideri il corpo altrui come un oggetto, le sue orecchie e i suoi occhi come parti anatomiche, non si toglie loro ogni espressività, quantunque si semplifichi all'estremo il mondo che esprimono: l'occhio è una luce implicata, l'occhio è l'espressione di una luce possibile, l'orecchio di un suono possibile²¹. Ma in concreto sono le qualità dette terziarie il

cui modo di esistenza è anzitutto implicato dall'altro. L'Io e l'Ego, viceversa, si caratterizzano immediatamente attraverso funzioni di sviluppo o di esplicazione e non soltanto sperimentano le qualità in generale come già sviluppate nell'estensione del loro sistema, ma tendono a esplicare, a sviluppare il mondo espresso da altri, sia per parteciparvi, sia per smentirlo (io metto a nudo il volto atterrito d'altri, lo svolgo in un mondo spaventevole la cui realtà mi colpisce, o di cui denuncio l'irrealtà). Ma queste relazioni di sviluppo, che formano sia i nostri punti comuni sia le nostre divergenze nei confronti dell'altro, dissolvono la sua struttura, e lo riducono in un caso allo stato di oggetto, e nell'altro lo promuovono allo stato di soggetto. Questo spiega perché, per cogliere l'altro come tale, eravamo in diritto di reclamare condizioni di esperienza speciali, per artificiali che fossero: il momento in cui l'espresso non ha ancora (per noi) esistenza al di fuori di ciò che lo esprime. L'altro diventa *espressione di un mondo possibile*.

L'altro, in un sistema psichico Io-Ego, funziona dunque come centro di involgimento, involuppo e implicazione, in quanto rappresenta fattori individuanti. E se è vero che un organismo equivale a un essere microscopico, ciò è ancor più vero per l'Altro, nei sistemi psichici in cui forma i ritorni locali di entropia, mentre l'esplicazione dell'altro mediante l'ego rappresenta una degradazione conforme alla legge. La regola da noi prima invocata di non esplicarsi troppo, significa innanzitutto non esplicarsi troppo con l'altro, non esplicare troppo l'altro, mantenere i propri valori impliciti, moltiplicare il nostro mondo popolandolo di tutti gli espressi che non esistono al di fuori delle loro espressioni. Non è l'altro ad essere un altro Io, ma l'io un altro, un Io incrinato. Non c'è amore che non cominci con la rivelazione di un mondo possibile in quanto tale, involto nell'altro che lo esprime. Il volto di Albertine esprime l'amalgama della spiaggia e dei flutti: «Da quale mondo sconosciuto lei mi distingueva?». Tutta la storia di questo amore esemplare, è la lunga esplicazione dei mondi possibili espressi da Albertine, e che ora la trasforma in soggetto affascinante, ora in oggetto deludente. È vero che l'altro dispone di un mezzo per dare una realtà ai possibili che esprime, indipendentemente dallo sviluppo che facciamo loro subire. Questo mezzo è il linguaggio. Proferite dall'altro, le parole conferiscono una posizione di realtà al possibile in quanto tale, donde il fondamento della menzogna insito nello stesso linguaggio. E questo ruolo del linguaggio in funzione dei valori d'implicazione o dei centri di involgimento, lo fornisce dei suoi poteri nei sistemi a risonanza interna. La struttura dell'altro e la funzione corrispondente del linguaggio rappresentano in effetti la manifestazione del noumeno, l'ascesa dei valori espressivi, la tendenza, infine, all'interiorizzazione

della differenza.

Differenza e ripetizione

Finché resta subordinata alle esigenze della rappresentazione, la differenza non è e non può essere pensata in sé. Il problema se, e per quali ragioni, la differenza sia stata «sempre» subordinata a tali esigenze, va esaminato attentamente. Ma è chiaro che i puri *disparati* formano o l'al di là celeste di un intelletto divino inaccessibile al nostro pensiero rappresentativo, oppure l'al di qua infernale, per noi insondabile, di un Oceano della dissomiglianza. Comunque sia, la differenza in sé sembra escludere ogni rapporto del differente col differente che la renderebbe pensabile. La differenza non sembra poter diventare pensabile se non in quanto dominata, vale a dire subordinata alla quadruplica imposizione della rappresentazione: all'identità nel concetto, all'opposizione nel predicato, all'analogia nel giudizio, alla somiglianza nella percezione. Se, come ha saputo brillantemente dimostrare Foucault, esiste un mondo classico della rappresentazione, esso si definisce mediante le quattro dimensioni che lo misurano e lo coordinano, e che costituiscono le quattro radici del principio di ragione: l'identità del concetto che si riflette in una *ratio cognoscendi*; l'opposizione del predicato, sviluppata in una *ratio fiendi*; l'analogia del giudizio, distribuita in una *ratio essendi*; la somiglianza della percezione che determina una *ratio agendi*. Ogni altra differenza, che non abbia queste radici, risulterà smisurata, non coordinata, inorganica: troppo grande o troppo piccola, non soltanto per essere pensata, ma addirittura per essere. Nel momento in cui cessa di essere pensata, la differenza si dissolve nel non-essere. Dal che si conclude che la differenza in sé resta maledetta, costretta a espiare, ovvero ad essere riscattata sotto le specie della ragione che la rendono vitale e pensabile, facendone l'oggetto di una rappresentazione organica.

Forse il più grande sforzo della filosofia è consistito nel rendere la rappresentazione infinita (orgiaca): nell'estendere la rappresentazione fino al troppo grande e al troppo piccolo della differenza; nel dare una prospettiva insospettata alla rappresentazione, vale a dire inventare tecniche teologiche, scientifiche, estetiche che le consentano d'integrare la profondità della differenza in sé; nel far sì che la

rappresentazione conquisti l'oscuro, comprenda il dileguarsi della differenza troppo piccola e lo smembramento della differenza troppo grande, e capti la potenza dello stordimento, dell'ebbrezza, della crudeltà e persino della morte, in una parola, nel far scorrere un po' del sangue di Dioniso nelle vene organiche di Apollo. Ma tale sforzo che ha pervaso in ogni tempo il mondo della rappresentazione (il desiderio supremo dell'organico è di divenire orgiaco, e di conquistare l'in sé), con Leibniz e con Hegel ha avuto due momenti culminanti. In un caso, la rappresentazione conquista l'infinito, in quanto una tecnica dell'infinitamente piccolo raccoglie la più piccola differenza e il suo dileguarsi; e nell'altro, perché una tecnica dell'infinitamente grande raccoglie la più grande differenza e la sua lacerazione. Ma i due momenti concordano, in quanto il problema hegeliano è *anche* quello del dileguarsi, e il problema leibniziano, anche quello della lacerazione. La tecnica di Hegel sta nel movimento della contraddizione (occorre che la differenza giunga e si estenda sino a questo punto), e consiste nell'iscrivere l'inessenziale nell'essenza, e nel conquistare l'infinito con i mezzi di un'identità sintetica finita. La tecnica di Leibniz sta in un movimento che va detto vice-dizione, e che consiste nel costruire l'essenza partendo dall'inessenziale, e nel conquistare il finito con l'identità analitica infinita (e occorre che la differenza venga approfondita sino a questo punto). Ma non serve a nulla rendere la rappresentazione infinita, se essa conserva tutte le sue esigenze. Ciò che si scopre è soltanto un *fondamento* che riferisce l'eccesso e il difetto della differenza all'identico, al simile, all'analogo e all'opposto: la ragione è divenuta fondamento, ossia ragione sufficiente, che non lascia sfuggire più nulla. Ma niente è mutato, la differenza resta colpita dalla maledizione, mentre si sono scoperti soltanto mezzi più sottili e più sublimi per farla espiare, o per sottometterla e riscattarla sotto le categorie della rappresentazione.

Così la contraddizione hegeliana sembra portare la differenza fino in fondo, ma per una strada senza uscita che la riporta all'identità, e consente all'identità di farla essere ed essere pensata. Soltanto in rapporto all'identico, in funzione dell'identico, la contraddizione è la differenza *più grande*. Le ebbrezze e gli stordimenti sono fittizi; l'oscuro è già chiarito sin dall'inizio. Nulla meglio lo dimostra del piatto monocentrismo dei cerchi nella dialettica hegeliana. E forse, per un altro verso, altrettanto va detto della condizione di convergenza nel mondo leibniziano. Se si prende una nozione come quella leibniziana di non-compossibilità, si è comunemente concordi nel riconoscere che il non-compossibile è irriducibile al contraddittorio, e il compossibile irriducibile all'identico. Proprio in tal senso il compossibile e il non-compossibile attestano una ragione sufficiente specifica, e una presenza dell'infinito, non soltanto nell'insieme dei

mondi possibili, ma in ogni mondo prescelto. Più difficile è dire in che consistano queste nuove nozioni. Ora, ciò che costituisce la compossibilità ci sembra unicamente la condizione di un massimo di continuità per un massimo di differenza, cioè una condizione di convergenza delle serie stabilite intorno alle singolarità del continuum. Viceversa, la non-compossibilità dei mondi si decide attorno alle singolarità che potrebbero ispirare serie divergenti tra loro. Insomma, per quanto la rappresentazione possa divenire infinita, *non acquista il potere di affermare la divergenza né il discentramento*. Le occorre un mondo convergente, monocentrico: un mondo in cui si è ebbri solo in apparenza, in cui la ragione si finge ubriaca e canta un'aria dionisiaca, ma è ancora la ragione «pura». Il fatto è che la ragione sufficiente, o il fondamento, non è altro che il mezzo di far regnare l'identico sull'infinito, e di far penetrare nell'infinito la continuità di somiglianza, il rapporto di analogia, l'opposizione dei predicati. A questo si riduce l'originalità della ragione sufficiente: meglio allora sottoporre la differenza al quadruplice giogo. Il pericolo non sta soltanto nell'esigenza della rappresentazione finita, che consiste nel fissare per la differenza un felice momento, non troppo grande né troppo piccolo, tra l'eccesso e il difetto, ma soprattutto nell'esigenza apparentemente contraria della rappresentazione infinita, che pretende di integrare l'infinitamente grande e Pinfinitamente piccolo della differenza, l'eccesso e il difetto stessi. *L'alternativa del finito e dell'infinito non si lascia applicare alla differenza*, in quanto essa costituisce soltanto l'antinomia della rappresentazione, come si è visto del resto a proposito del calcolo: le interpretazioni finitiste moderne tradiscono tanto la natura del differenziale quanto le antiche interpretazioni infinitiste, poiché entrambe si lasciano sfuggire la fonte extraproposizionale o infrarappresentativa, ossia il «problema» da cui il calcolo trae il proprio potere. Anzi, è l'alternativa del Piccolo e del Grande, sia nella rappresentazione finita che li esclude entrambi, sia nella rappresentazione infinita che vuole comprenderli entrambi, e l'uno mediante l'altro — è questa alternativa, in generale, che non concorda del tutto con la differenza, in quanto esprime soltanto le oscillazioni della rappresentazione in rapporto a un'identità sempre dominante, o piuttosto le oscillazioni dell'identico in rapporto a una materia sempre ribelle, di cui esso rifiuta ora l'eccesso e il difetto, e ora li integra. Ma per tornare a Leibniz e a Hegel e allo sforzo che li accomuna nel portare la rappresentazione all'infinito, non siamo sicuri che non sia Leibniz a spingersi «più lontano» (e a essere il meno teologo dei due): la sua concezione dell'idea come insieme di rapporti differenziali e di punti singolari, il suo modo di muovere dall'inessenziale, e di costruire le essenze come centri di avvolgimento intorno alle singolarità, il suo

presentimento delle divergenze, il suo procedimento di vice-dizione, la sua ricerca di una ragione inversa tra il distinto e il chiaro, tutto ciò mostra perché il fondo si faccia sentire con maggiore potenza in Leibniz, perché l'ebbrezza e lo stordimento siano meno fittizi, l'oscurità meglio percepita, e più realmente vicine le rive di Dioniso.

Ma quali sono i motivi per cui la differenza viene subordinata alle esigenze della rappresentazione finita o infinita? È esatto definire la metafisica col platonismo, ma è insufficiente definire il platonismo mediante la distinzione dell'essenza e dell'apparenza. La prima distinzione rigorosa stabilita da Platone è quella del modello e della copia, ebbene la copia non è per nulla una semplice apparenza, in quanto presenta con l'idea come modello un rapporto interiore spirituale, noologico e ontologico. La seconda distinzione, ancora più profonda, è quella della copia e del fantasma. È chiaro che Platone non distingue né peraltro contrappone il modello alla copia se non per ottenere un criterio selettivo tra le copie e i simulacri, essendo le prime fondate sul rapporto con il modello, mentre i secondi sono destituiti di valore in quanto non sopportano la prova della copia né l'esigenza del modello. Se dunque si dà apparenza, si tratta di distinguere le splendide apparenze apollinee ben fondate, dalle apparenze maligne, malefiche e insinuanti, che non rispettano il fondamento più di quanto non rispettino il fondato. È questa volontà platonica di esorcizzare il simulacro che determina la sottomissione della differenza. Difatti il modello non può essere definito se non per una posizione d'identità come essenza dello Stesso (*cutŌ caq'* *cutŌ*), e la copia, se non per un'affezione di somiglianza interna come qualità del Simile. E poiché la somiglianza è interna, è necessario che la copia costituisca proprio un rapporto interno con l'essere e che il vero sia a sua volta analogo a quello del modello. È necessario, infine, che la copia si costruisca nel corso di un metodo che le attribuisca, dei due predicati opposti, quello che concorda con il modello. Comunque, la copia non può essere distinta dal simulacro se non subordinando la differenza alle istanze dello Stesso, del Simile, dell'Analogo e dell'Opposto. Certo, queste istanze non si distribuiscono ancora in Platone come accadrà nel mondo dispiegato della rappresentazione (a partire da Aristotele). Platone è colui che inaugura e inizia, in quanto il suo pensiero si sviluppa in una teoria dell'idea che renderà possibile il dispiegarsi della rappresentazione. Ma, per l'appunto, si dichiara in lui una motivazione morale in tutta la sua purezza, e la volontà di eliminare i simulacri o i fantasmi non ha altra motivazione se non morale. Ciò che si condanna nel simulacro, è lo stato delle differenze libere oceaniche, delle distribuzioni nomadi, delle anarchie incoronate, il demoniaco che contesta e la nozione di

modello e la nozione di copia. In seguito, il mondo della rappresentazione potrà più o meno dimenticare la sua origine morale, i suoi presupposti etici, anche se questi continueranno ad agire nella distinzione dell'originario e del derivato, dell'originale e del successivo, del fondamento e del fondato, che anima le gerarchie di una teologia rappresentativa prolungando la complementarità del modello e della copia.

La rappresentazione è il luogo dell'illusione trascendentale, un'illusione che ha quattro forme, le quali si compenetrano reciprocamente in corrispondenza specifica col pensiero, col sensibile, con l'idea e con l'essere. Il pensiero, in realtà, si cela in un'«immagine», composta di postulati che ne snaturano l'esercizio e la genesi. Questi postulati culminano nella posizione di un soggetto pensante identico, come principio d'identità per il concetto in generale. Si è prodotto uno slittamento dal mondo platonico al mondo della rappresentazione (e per questo, anche qui, si poteva presentare Platone all'origine, al punto d'incrocio di una decisione). Lo «stesso» dell'idea platonica come modello, garantito dal Bene, ha fatto posto all'identità del concetto originario, fondato sul soggetto pensante. Il soggetto pensante dà al concetto i suoi concomitanti soggettivi, memoria, riconoscimento, coscienza di sé. Ma è la visione morale del mondo che così si prolunga, e si rappresenta, nell'identità soggettiva affermata come *sensu commune (cogitatio natura universalis)*. Quando la differenza si trova subordinata dal soggetto pensante all'identità del concetto (anche se l'identità fosse sintetica), ciò che scompare è la differenza nel pensiero, la differenza di pensare col pensiero, la *genitalità* di pensare, la profonda incrinatura dell'io che lo conduce a non pensare se non pensando la propria passione e persino la propria morte nella forma pura e vuota del tempo. Ripristinare la differenza nel pensiero, significa rimuovere la prima difficoltà che consisteva nel rappresentare la differenza sotto l'identità del concetto e del soggetto pensante.

La seconda illusione concerne piuttosto la subordinazione della differenza alla somiglianza. Così come si distribuisce nella rappresentazione, la somiglianza non ha più bisogno di essere esattamente quella tra la copia e il modello, ma si lascia determinare come somiglianza del sensibile (diverso) con sé, in modo che l'identità del concetto le sia applicabile e ne riceva, a sua volta, una possibilità di specificazione. L'illusione assume una forma secondo cui la differenza tende necessariamente ad annullarsi nella qualità che la cela, nel momento stesso in cui il disuguale tende a uguagliarsi nell'estensione in cui si ripartisce. Il tema dell'uguaglianza o dell'uguagliamento quantitativi viene a duplicare il tema della somiglianza e dell'assimilazione qualitative. Si è visto come tale

illusione fosse quella del «buon senso», complementare della precedente e del suo «senso comune». L'illusione è trascendentale, in quanto è certamente vero che la differenza si annulla qualitativamente e in estensione, ma resta un'illusione, poiché la natura della differenza non sta nella qualità che la riveste né nell'estensione che la esplica. La differenza è intensiva, si confonde con la profondità come *spatium* non estensivo e non qualificato, matrice del disuguale e del differente. Ma l'intensità non è sensibile, è l'essere *del* sensibile in cui il differente si riferisce al differente. Col ripristinare la differenza nell'intensità, come essere del sensibile, viene a sciogliersi la seconda difficoltà che subordinava la differenza al simile nella percezione e non la faceva percepire se non a patto di assimilare il diverso assunto come materia del concetto identico.

La terza illusione concerne il negativo, e il modo in cui esso subordina a sé la differenza, sia nella forma della limitazione che dell'opposizione. La seconda illusione ci preparava già alla scoperta di una mistificazione del negativo: nella qualità e nell'estensione l'intensità si rovescia, appare capovolta, e il suo potere di affermare la differenza è tradito dalle figure della limitazione qualitativa e quantitativa, dell'opposizione qualitativa e quantitativa. Nella prima e nella seconda dimensione, le limitazioni e le opposizioni sono giochi di superficie, mentre la profondità vivente, la diagonale, è popolata di differenze senza negazione. Sotto la piattezza del negativo c'è il mondo della «disparità». E per l'appunto, l'origine dell'illusione che sottomette la differenza alla falsa potenza del negativo va cercata non proprio nel mondo sensibile, ma in ciò che agisce in profondità e prende corpo nel mondo sensibile. Si è visto che le Idee sono autentiche oggettività, composte di elementi e di rapporti differenziali, e provvisti di un modo specifico — il «problematico». Il problema così definito non designa alcuna ignoranza nel soggetto pensante, né esprime un conflitto, ma caratterizza oggettivamente la natura *ideale* in quanto tale. Dunque si dà un $m^{3/4} \hat{O}n$, che non va però confuso con l' $\tilde{N}Úc \hat{O}n$, e che significa l'essere del problematico, non certo l'essere del negativo: un *NE* espletivo¹, invece di un «non» della negazione. Il *mè òn*, assume tale denominazione in quanto precede ogni affermazione, mentre in sostanza è pienamente positivo. Le Idee-problemi sono molteplicità positive, positività piene e differenziate, descritte dal processo della determinazione reciproca e completa che riferisce il problema alle sue condizioni. Il fatto di essere «posto» (e quindi di essere rapportato alle proprie condizioni e pienamente determinato) costituisce la positività del problema. È vero che il problema, da questo punto di vista, genera le proposizioni che lo attuano come risposte o casi di soluzione. Queste proposizioni a

loro volta rappresentano affermazioni che hanno per oggetto differenze corrispondenti ai rapporti e alle singolarità del campo differenziale. In tal senso è possibile stabilire una distinzione tra il positivo e l'affermativo, cioè tra la positività dell'idea come posizione differenziale, e le affermazioni che genera, che l'incarnano e la risolvono. Di queste ultime, non va detto soltanto che sono affermazioni differenti, ma *affermazioni di differenze*, in funzione della molteplicità propria di ciascuna Idea. L'affermazione, come affermazione di differenza, è prodotta dalla positività del problema, come posizione differenziale, mentre l'affermazione multipla è generata dalla molteplicità problematica. È proprio dell'essenza dell'affermazione di essere in sé multipla, e di affermare la differenza. Quanto al negativo, esso è soltanto l'ombra del problema sulle affermazioni prodotte; accanto all'affermazione, la negazione si comporta come un doppio impotente che testimonia però di un'altra potenza, la potenza del problema efficace e persistente.

Ora, tutto si rovescia se si parte dalle proposizioni che rappresentano queste affermazioni nella coscienza. Difatti l'Idea-problema è per natura inconscia, extraproposizionale, infrarappresentativa, e non somiglia alle proposizioni che rappresentano le affermazioni che essa genera. Se si tenta di ricostituire il problema a immagine e somiglianza delle proposizioni della coscienza, allora l'illusione prende corpo, l'ombra si anima e sembra acquistare una vita autonoma: si direbbe che ogni affermazione rinvia al proprio negativo, che non ha «senso» se non attraverso la propria negazione, mentre nel contempo una negazione generalizzata, un *ÑÚc Òn*, prende il posto del problema e del suo *m^{3/4} Òn*. Ha inizio allora la lunga storia di uno snaturamento della dialettica, che trova il suo punto di arrivo in Hegel, e consiste nel sostituire il travaglio del negativo al gioco della differenza e del differenziale. Anziché definirsi con un (non)-essere come essere dei problemi e delle domande, l'istanza dialettica è ora definita da un «o»-essere come essere del negativo. Alla complementarità del positivo e dell'affermativo, della posizione differenziale e dell'affermazione di differenza, si sostituisce la falsa genesi dell'affermazione, prodotta dal negativo e come negazione della negazione. E, a dire il vero, tutto questo non sarebbe nulla senza le implicazioni pratiche e i presupposti morali di un tale snaturamento. Si è visto tutto quello che significava siffatta valorizzazione del negativo, lo spirito conservatore di una tale impresa, la piattezza delle affermazioni che si pretende di generare, il modo in cui si è allora sviati dal compito più alto che consiste nel determinare i problemi, nel portare in essi il nostro potere risolutivo e creativo. Questo spiega perché i conflitti, le opposizioni, le

contraddizioni ci sono sembrati effetti di superficie, epifenomeni della coscienza, mentre l'inconscio vive di problemi e differenze. La storia non passa attraverso la negazione, e la negazione della negazione, ma attraverso la decisione dei problemi e l'affermazione delle differenze, senza per questo tuttavia essere meno cruenta e crudele. Solo le ombre della storia vivono di negazione, ma i giusti vi entrano con tutta la potenza di un differenziale posto, di una differenza affermata, rimandano l'ombra all'ombra, e non negano se non come conseguenza di una positività e di un'affermazione prime. Come dice Nietzsche, in loro l'affermazione è prima, afferma la differenza, e il negativo è soltanto una conseguenza, un riflesso in cui l'affermazione si raddoppia². Ecco perché le vere rivoluzioni hanno anche un'aria di festa. La contraddizione non è l'arma del proletariato, ma piuttosto il modo con cui la borghesia si difende e si conserva, l'ombra dietro cui mantiene la propria pretesa di decidere dei problemi. Non si «risolvono» le contraddizioni, ma si disperdono, impadronendosi del problema che non faceva che proiettare in esse la sua ombra. Ovunque, il negativo è la reazione della coscienza, lo snaturamento del vero agente, del vero attore. Di fatto la filosofia, finché resta nei limiti della rappresentazione, è in balia di antinomie teoriche che sono le antinomie della coscienza. L'alternativa se la differenza debba essere concepita come limitazione quantitativa o opposizione qualitativa, non è meno priva di senso dell'alternativa del Piccolo e del Grande, in quanto, sia essa limitazione o opposizione, la differenza è a torto assimilata a un non-essere negativo. E così si ha ancora un'alternativa illusoria: o l'essere è positività piena, affermazione pura, ma allora non c'è differenza, e l'essere è indifferenziato, oppure l'essere comporta delle differenze, è Differenza, e si dà non-essere, un essere del negativo. Tutte queste antinomie sono connesse tra loro e dipendono da una stessa illusione. Va detto anche che l'essere è positività piena e affermazione pura, ma che si dà (non)-essere, che è l'essere del problematico, l'essere dei problemi e delle questioni, e non l'essere del negativo. In realtà, l'origine delle antinomie sta nel fatto che, non appena si disconosce la natura del problematico, e la molteplicità che definisce un'idea, non appena si riduce l'idea allo Stesso, o all'identità di un concetto, sorge il negativo. In luogo del processo positivo della determinazione nell'idea, si fa emergere un processo di opposizione di predicati contrari, o di limitazione di predicati primi. Ripristinare il differenziale nell'idea, e la differenza nell'affermazione che ne deriva, equivale a spezzare l'iniquo vincolo che subordina la differenza al negativo.

La quarta illusione, per finire, concerne la subordinazione della differenza all'analogia del giudizio. L'identità del concetto, infatti, non ci fornisce ancora una regola di determinazione concreta, ma si

presenta soltanto come identità del concetto indeterminato, Essere o Io sono (l'io sono che Kant asseriva essere la percezione o il sentimento di un'esistenza indipendentemente da ogni determinazione). Occorre dunque che concetti ultimi o predicati primi, originari, siano posti come determinabili, riconoscibili per il fatto che ciascuno intrattenga con l'altro un rapporto interno. In tal senso questi concetti sono degli analoghi, o l'Essere è analogo in rapporto ad essi, e acquista nello stesso tempo l'identità di un senso comune distributivo e di un buon senso ordinale (e si è visto come l'analogia avesse due forme, fondate non sull'uguaglianza ma sul carattere interno del rapporto di giudizio). Non basta alla rappresentazione pertanto fondarsi sull'identità di un concetto indeterminato, perché occorre che l'identità sia essa stessa rappresentata ogni volta in un certo numero di concetti determinabili. Questi concetti originari, in rapporto ai quali l'Essere è distributivo e ordinale, sono detti generi d'essere o categorie. Ora, nella propria condizione, concetti derivati specifici possono essere determinati a loro volta da un metodo di divisione, cioè dal gioco di predicati contrari in ciascun genere. Così la differenza si vede assegnare due limiti, nella forma di due figure irriducibili ma complementari, che segnano in modo molto preciso la sua appartenenza alla rappresentazione (al Grande e al Piccolo): le categorie come concetti *a priori* e i concetti empirici; i concetti determinabili originari e i concetti derivati determinati; gli analoghi e gli opposti; *i grandi generi e le specie*. Questa distribuzione della differenza, assolutamente relativa alle esigenze della rappresentazione, appartiene essenzialmente alla visione analogica. Ma una tale forma di distribuzione retta dalle categorie tradisce a nostro avviso la natura dell'Essere (come concetto collettivo e cardinale), e la natura delle stesse distribuzioni (come distribuzioni nomadi, e non sedentarie o fisse), e la natura della differenza (come differenza individuante). Difatti l'individuo non è, né è più pensato se non come portatore di differenze in generale, mentre nel contempo l'Essere stesso si ripartisce nelle forme fisse di queste differenze e si dice analogicamente di ciò che è.

Ma va constatato che le quattro illusioni della rappresentazione, per ragioni sotto taluni aspetti comparabili, deformano la ripetizione non meno di quanto non snaturino la differenza. In primo luogo, la rappresentazione non dispone di alcun criterio diretto e positivo per distinguere la ripetizione e l'ordine della generalità, somiglianza o equivalenza. Questo spiega perché la ripetizione è rappresentata come una somiglianza perfetta o un'uguaglianza estrema. In effetti — e questo è il secondo punto — la rappresentazione ricorre all'identità del concetto tanto per esplicitare la ripetizione quanto per comprendere

la differenza. La differenza è rappresentata *nel* concetto identico, e quindi ridotta a una differenza semplicemente concettuale. Viceversa, la ripetizione è rappresentata *al di fuori* del concetto, come una differenza senza concetto, *ma sempre nel presupposto di un concetto identico*: così si dà ripetizione allorché delle cose si distinguono *in numero*, nello spazio e nel tempo, in quanto il loro concetto è lo stesso. Dunque l'identità del concetto nella rappresentazione comprende con lo stesso movimento la differenza e si estende alla ripetizione. E da ciò deriva un terzo aspetto: è evidente che la ripetizione può ricevere soltanto una esplicazione negativa, trattandosi, in effetti, di esplicitare la possibilità di differenze senza concetto. O si farà ricorso a una limitazione logica del concetto in ogni suo momento, cioè a un «blocco» relativo che, per lontano che si spinga la comprensione del concetto, resti sempre un'infinità di cose che possono corrispondergli, in quanto non si può attingere, di fatto, l'infinito di una comprensione che possa fare di ogni differenza una differenza concettuale, e allora la ripetizione non è esplicitata se non in funzione di una limitazione relativa della nostra rappresentazione del concetto, ed è proprio da questo punto di vista che si elimina ogni mezzo di distinguere la ripetizione dalla semplice somiglianza. O viceversa si farà ricorso a un'opposizione reale, capace d'imporre al concetto un blocco naturale assoluto, sia assegnandogli una comprensione necessariamente finita in linea di diritto, sia definendo un ordine esteriore alla comprensione del concetto anche indefinita, sia facendo intervenire forze che si oppongano ai concomitanti soggettivi del concetto infinito (memoria, riconoscimento, coscienza di sé). Si è visto come questi tre casi sembravano trovare la loro illustrazione nei concetti nominali, nei concetti della natura e nei concetti della libertà — nelle parole, nella Natura e nell'inconscio. E in tutti questi casi, grazie alla distinzione del blocco naturale assoluto rispetto al blocco artificiale o logico, si ha senza dubbio il modo di distinguere la ripetizione dalla semplice somiglianza, poiché si dice che le cose si ripetono quando differiscono in un concetto *assolutamente* lo stesso. Tuttavia, non soltanto questa distinzione, ma anche la ripetizione si esplica in modo negativo. *Si* (il linguaggio) ripete, perché non *si* (le parole) è reale, perché non si ha altra definizione che nominale. *Si* (la natura) ripete, perché non *si* (la materia) ha interiorità, perché si è *partes extra partes*. *Si* (l'inconscio) ripete, perché *si* (l'io) rimuove, perché non *si* (l'Es) ha rammemorazione, riconoscimento o coscienza di sé — al limite perché non si ha istinto, essendo l'istinto il concomitante soggettivo della specie come concetto. Insomma, si ripete sempre in funzione di ciò che non è e non ha. Si ripete perché non s'intende. Come diceva Kierkegaard, questa è la ripetizione del sordo, o anzi per i sordi, sordità delle parole, della Natura e dell'inconscio. Le forze che

consentono la ripetizione, cioè la molteplicità delle cose per un concetto assolutamente lo stesso, non possono essere determinate se non negativamente nella rappresentazione.

Il fatto è, in quarto luogo, che la ripetizione non si definisce soltanto in rapporto all'identità assoluta di un concetto, ma deve, in certo senso, rappresentare a sua volta questo concetto identico. Viene qui a prodursi un fenomeno corrispondente all'analogia del giudizio. La ripetizione non si limita a moltiplicare gli esemplari sotto lo stesso concetto, ma pone il concetto fuori di sé facendolo esistere in altrettanti esemplari *hic et nunc*, e frammenta la stessa identità, come Democrito ha frammentato e moltiplicato in atomi l'essere-Uno di Parmenide. O per meglio dire, la moltiplicazione delle cose poste sotto un concetto assolutamente identico ha come conseguenza la divisione del concetto in cose assolutamente identiche, in quanto la materia realizza questo stato del concetto fuori di sé, o dell'elemento infinitamente ripetuto. Questo spiega perché il modello della ripetizione si confonde con la pura materia, come frammentazione dell'identico o ripetizione di un minimo. La ripetizione ha dunque un *sensu primo* dal punto di vista della rappresentazione, quello di una ripetizione materiale e nuda, ripetizione *dello* stesso (e non più soltanto *in* uno stesso concetto). Tutti gli altri significati saranno derivati da questo modello estrinseco. Cioè, ogni volta che s'incontra una variante, una differenza, un travestimento, uno spostamento, si dirà che si tratta di ripetizione, ma soltanto in modo derivato e per «analogia». (Anche in Freud, la prodigiosa concezione della ripetizione nella vita psichica non è soltanto dominata da uno schema dell'opposizione nella teoria della rimozione, ma da un modello materiale in quella dell'istinto di morte.) Tuttavia, questo modello materiale estrinseco si dà la ripetizione come già fatta, la presenta a uno spettatore che la contempla dal di fuori; sopprime lo spessore in cui, anche nella materia e nella morte, la ripetizione si elabora e si fa. Donde il tentativo di rappresentare invece il travestimento e lo spostamento come elementi costitutivi della ripetizione, confondendo però la ripetizione con la stessa analogia. L'identità non è più quella dell'elemento, ma conforme al significato tradizionale, l'identità di un rapporto tra elementi distinti, o di un rapporto fra rapporti. Dianzi, la materia fisica dava alla ripetizione il suo *sensu primo*, e gli altri significati (biologico, psichico, metafisico...) erano affermati per analogia. Ora, l'analogia per se stessa è la materia logica della ripetizione, e le conferisce un *sensu distributivo*³, ma sempre in rapporto a un'identità pensata, a un'uguaglianza rappresentata, talché la ripetizione resta un concetto della riflessione, che assicura la distribuzione e lo spostamento dei termini, il trasporto dell'elemento, ma soltanto in termini di rappresentazione per uno spettatore ancora

estrinseco.

Fondare è determinare. Ma in che consiste la determinazione, e su che cosa si esercita? Il fondamento è l'operazione del logos o della ragione sufficiente, e come tale comporta tre significati. Nel primo, il fondamento è lo Stesso o l'identico, fruisce dell'identità suprema, dell'identità che si suppone appartenere all'idea, *cutŌ caq' cutŌ*. Ciò che il fondamento è, ciò che ha, lo è e lo ha in quanto primo. E chi altri potrebbe essere coraggioso se non il Coraggio, e virtuoso se non la Virtù? Ciò che il fondamento deve fondare, è dunque soltanto la pretesa di coloro che vengono dopo, di tutti quelli che, nel migliore dei casi, possiederanno in secondo grado. Ciò che reclama un fondamento, ciò che fa appello al fondamento, è sempre una pretesa, vale a dire un'«immagine»: ad esempio, la pretesa degli uomini di essere coraggiosi, di essere virtuosi — in breve, di aver parte, di partecipare (*metšcein* significa appunto avere dopo). Si distinguono così il fondamento come Essenza *ideale*, il fondato come Pretendente o pretesa, e ciò su cui verte la pretesa, cioè la Qualità che il fondamento possiede come primo, e che il pretendente se è ben fondato possiederà in quanto secondo. Questa qualità, l'oggetto della pretesa, è la differenza — la sposa promessa, Arianna. L'essenza come fondamento è l'identico in quanto comprende originariamente la differenza del proprio oggetto. L'operazione di fondare rende il pretendente *simile* al fondamento, gli conferisce dal di dentro la somiglianza, e in tal modo, sotto questa condizione, gli dà la qualità da partecipare, l'oggetto a cui pretendere. Simile allo stesso, il pretendente è detto *somigliare*, ma tale stato non è una somiglianza esterna con l'oggetto, bensì una somiglianza interna col fondamento stesso. Occorre assomigliare al padre per avere la figlia, onde la differenza è pensata rispetto al principio dello Stesso e alla condizione della somiglianza, in quanto ci saranno tanti pretendenti in terzo, in quarto, in quinto grado, quante sono le immagini fondate nella gerarchia di codesta somiglianza interiore. Per questo il fondamento seleziona, e fa la differenza tra gli stessi pretendenti. Ogni immagine o pretesa ben fondata prende il nome di r(e)-appresentazione (icona), poiché la prima nel suo ordine è ancora la seconda in sé, in rapporto al fondamento, e in tal senso l'idea inaugura o fonda il mondo della rappresentazione. Quanto alle immagini ribelli e prive di somiglianza (simulacri), esse sono eliminate, rifiutate, denunciate come non fondate, come falsi pretendenti.

In un secondo significato, una volta instaurato il mondo della rappresentazione, il fondamento non si definisce più mediante l'identico, il quale è divenuto il carattere interno della stessa rappresentazione, come la somiglianza, il suo rapporto esterno con la

cosa. L'identico esprime ora una pretesa che deve a sua volta essere fondata, dato che l'oggetto della pretesa non è più la differenza come qualità, ma ciò che di troppo grande e di troppo piccolo è nella differenza, l'eccesso e il difetto, cioè l'infinito. Ciò che deve essere fondato è la pretesa della rappresentazione di conquistare l'infinito, per non dovere la figlia che a se stesso e impadronirsi del cuore della differenza. Non più l'immagine si sforza di conquistare la differenza così come sembrava originariamente compresa nell'identico, ma viceversa l'identità si sforza di conquistare ciò che non comprendeva della differenza. *Fondare non significa più inaugurare e rendere possibile la rappresentazione, ma rendere la rappresentazione infinita.* Il fondamento deve ora agire entro la rappresentazione, per estenderne i limiti all'infinitamente piccolo come all'infinitamente grande. Questa operazione è attuata con un metodo che assicura il monocentrismo di tutti i centri possibili di rappresentazione finiti, una convergenza di tutti i punti di vista finiti della rappresentazione, ed esprime la ragione sufficiente, la quale non è l'identità, ma il mezzo di subordinare all'identico, e alle altre esigenze della rappresentazione, quanto sfuggiva loro della differenza assunta nel primo significato.

I due significati del fondamento confluiscono tuttavia in un terzo. Fondare, in effetti, equivale sempre a piegare, curvare e ricurvare — a organizzare l'ordine delle stagioni, degli anni e dei giorni. L'oggetto della pretesa (la qualità, la differenza) si trova posto in un cerchio, e archi di cerchio si distinguono nella misura in cui il fondamento stabilisce nel divenire qualitativo stasi, istanti e arresti compresi tra i due estremi del più e del meno. I pretendenti sono distribuiti intorno al cerchio mobile, ricevendo ciascuno la parte corrispondente al merito della propria vita, essendo una vita assimilata a uno stretto *presente* che fa valere la sua pretesa su una porzione di cerchio, che la «contrae» traendone una perdita o un guadagno nell'ordine del più o del meno secondo la propria progressione o regressione nella gerarchia delle immagini (un altro presente, un'altra vita contrae un'altra porzione). Nel platonismo si vede chiaramente come la circolazione del cerchio e la distribuzione dei lotti, il ciclo e la metempsicosi, formino la prova o la lotteria del fondamento. Ma anche in Hegel, tutti i *cominciamenti* possibili, tutti i presenti si ripartiscono nel cerchio unico incessante di un principio che fonda, e li comprende nel suo centro come li distribuisce sulla sua circonferenza. E in Leibniz, la stessa compossibilità è un cerchio di convergenza in cui si distribuiscono tutti i *punti di vista*, tutti i presenti che compongono il mondo. Fondare, in questo terzo senso, è rappresentare il presente, cioè promuovere e far passare il presente nella rappresentazione (finita o infinita). Il fondamento appare allora come Memoria immemoriale o Passato puro, passato che non fu mai

esso stesso presente, che fa quindi passare il presente, e in rapporto a cui tutti i presenti coesistono in cerchio.

Fondare, è sempre fondare la rappresentazione. Ma come spiegare un'ambiguità essenziale al fondamento? Si direbbe che esso sia attratto dalla rappresentazione che fonda (in questi tre significati), e nello stesso tempo, invece, aspirato da un al di là, quasi che vacillasse tra il cadere nel fondato e l'essere inghiottito in un senza fondo, come si è visto per il fondamento-Memoria che tende a farsi rappresentare come un antico presente, e a rientrare come elemento nel cerchio che organizza in via di principio. E il carattere più generale del fondamento non sta nel fatto che il cerchio da esso organizzato è anche il circolo vizioso della «prova» in filosofia, in cui la rappresentazione deve provare ciò che la prova, allo stesso modo che ancora in Kant la possibilità dell'esperienza serve da prova alla propria prova? Quando, viceversa, la memoria trascendentale domina la propria vertigine, e preserva l'irriducibilità del passato puro a ogni presente che passa nella rappresentazione, lo fa per vedere il passato puro dissolversi in altro modo, e disfarsi il cerchio in cui distribuiva troppo semplicemente la differenza e la ripetizione. È così che la seconda sintesi del tempo, che riuniva Eros e Mnemosine (Eros come cercatore di ricordi, Mnemosine come tesoro del passato puro), si supera o si rovescia in una terza sintesi che pone in presenza, *nella forma del tempo vuoto*, un istinto di morte desessualizzato e un io narcisistico essenzialmente amnesico. E come impedire che il fondamento, negli altri suoi significati, non sia impegnato dalle forze della divergenza e del discentramento, dello stesso simulacro, che rovesciano le false distribuzioni, le false ripartizioni, come il falso cerchio e la falsa lotteria? Il mondo del fondamento è minato da ciò che tenta di escludere, dal simulacro che lo assorbe e lo frammenta. E quando il fondamento nel suo primo significato si richiama all'idea, lo fa solo presentandole un'identità che non ha per se stessa, che le viene soltanto dalle esigenze di ciò che essa pretende provare. L'Idea non implica un'identità più di quanto il suo processo di attualizzazione non si spieghi con la somiglianza. Sotto lo «stesso» dell'idea, si agita intera una moltitudine. E senza dubbio, descrivendo l'idea come una molteplicità sostantiva, irriducibile allo stesso o all'Uno, si è potuto mostrare come la ragione sufficiente fosse in grado di generare se stessa, indipendentemente dalle esigenze della rappresentazione, nel percorso del multiplo in quanto tale, determinando gli elementi, i rapporti e le singolarità corrispondenti all'idea, secondo la triplice figura di un principio di determinabilità, di determinazione reciproca e di determinazione completa. Ma per l'appunto, su che fondo si genera e si gioca questa ragione multipla, in quale insensatezza affonda, da quale gioco, da quale ca-baia di un nuovo tipo riceve le

proprie singolarità e distribuzioni irriducibili a tutto ciò che si è visto? Insomma *la ragione sufficiente, il fondamento è stranamente piegato*. Da una parte, pende verso ciò che fonda, verso le forme della rappresentazione, dall'altra, invece, devia e s'immerge in un senza fondo, al di là del fondamento che resiste a tutte le forme e non si lascia rappresentare. Se la differenza è la sposa promessa, Arianna passa da Teseo a Dioniso, dal principio che fonda allo «sprofondarsi» universale.

Il fatto è che fondare è determinare l'indeterminato. Ma l'operazione non è semplice. Quando si esercita, «la» determinazione non si limita a dare una forma, a formare materie nella condizione delle categorie. Qualcosa del fondo risale alla superficie, vi risale senza prender forma, insinuandosi anzi tra le forme: esistenza autonoma senza volto, base senza forma. Il fondo nella misura in cui si trova ora alla superficie è detto profondo, il senza-fondo. Viceversa, le forme si decompongono quando si riflettono in esso, ogni modellato si disfa, tutti i volti muoiono, e sola sussiste la linea astratta come determinazione assolutamente adeguata all'indeterminato, come lampo uguale alla notte, acido uguale alla base, distinzione adeguata all'oscurità intera: il mostro. (Una determinazione che non si oppone all'indeterminato, e non lo limita). Questo spiega perché la coppia materia-forma sia del tutto insufficiente a descrivere il meccanismo della determinazione; la materia è già informata, la forma non è separabile dal modellato della *species* o della *morphé*, l'insieme è sotto la protezione delle categorie. In realtà, questa coppia è assolutamente interna alla rappresentazione, e definisce il suo primo statuto fissato da Aristotele. È già un progresso invocare la complementarità della forza e del fondo, come ragione sufficiente della forma, della materia e della loro unione, ma ancor più profonda e minacciosa, è la coppia della linea astratta e del senza fondo che dissolve le materie e disfa i modellati. Occorre che il pensiero, come determinazione pura, come linea astratta, affronti il senza fondo che è l'indeterminato. L'indeterminato, il senza fondo, è di fatto l'animalità propria del pensiero, la genitalità del pensiero: non questa o quella forma animale, ma la bestialità. Difatti, se il pensiero non pensa se non costretto e forzato, se resta ottuso finché nulla lo costringa a pensare, ciò che lo costringe a pensare non è anche l'esistenza della bestialità, quanto dire che il pensiero non pensa finché nulla lo costringa? Riprendendo l'espressione di Heidegger secondo cui «Ciò che ci dà più da pensare, è il fatto che non pensiamo ancora», si può dire che il pensiero è la determinazione più alta, in quanto resta di fronte alla bestialità come all'indeterminato che gli è adeguato. La stupidità (non l'errore) costituisce la più grande impotenza del pensiero, ma anche la fonte del suo più alto potere in ciò che lo costringe a pensare. Questa

è la prodigiosa avventura di Bouvard e Pécuchet, o il gioco del nonsenso e del senso⁴: l'indeterminato e la determinazione restano uguali senza avanzare, l'uno sempre all'altra adeguato. È una strana ripetizione che ci riporta alla spola o anzi allo stesso doppio leggio. Sestov scorgeva in Dostoevskij una via d'uscita, cioè il compimento e la fine della *Kritik der reinen Vernunft*. A noi sia concesso per un istante di ravvisare in Bouvard e Pécuchet la via d'uscita dal *Discours de la méthode*. E forse il cogito è una sciocchezza? Certo, è per forza un nonsenso, nella misura in cui esso pretende di affermare se stesso e il proprio senso. Ma è anche un controsenso (come dimostra Kant) nella misura in cui la determinazione *Io penso* pretende di fondarsi immediatamente sull'esistenza indeterminata *Io sono*, senza fissare la forma secondo cui l'indeterminato è determinabile. Il soggetto del cogito cartesiano non pensa, ha soltanto la possibilità di pensare, e resta ottuso entro tale possibilità. Gli manca la forma del determinabile: non una specificità, non una forma specifica che informa una materia, non una memoria che informa un presente, ma la forma pura e vuota del tempo. Infatti la forma vuota del tempo introduce e costituisce la Differenza nel pensiero, a partire dalla quale esso pensa, come differenza dell'indeterminato e della determinazione. Soltanto essa ripartisce, da una parte all'altra di se stessa, un Io incrinato dalla linea astratta, un io passivo generato da un senza fondo che esso contempla. La differenza genera il pensare nel pensiero, giacché il pensiero pensa soltanto con la differenza, intorno a questo punto di sfondamento. La differenza, o la forma del determinabile, fa funzionare il pensiero, cioè l'intera macchina dell'indeterminato e della determinazione. La teoria del pensiero è come la pittura, ha bisogno di una rivoluzione che la faccia passare dalla rappresentazione all'arte astratta; è questo l'oggetto di una teoria del pensiero senza immagine.

La rappresentazione, soprattutto quando s'innalza all'infinito, è percorsa da un presentimento del senza fondo, e in quanto si è resa infinita onde assumere su di sé la differenza, rappresenta il senza fondo come un abisso assolutamente indifferenziato, un universale senza differenza, un niente oscuro indifferente. Il fatto è che la rappresentazione ha cominciato col legare l'individuazione alla forma dell'io, e alla materia dell'Ego. Per essa, difatti, l'io non è soltanto la forma d'individuazione superiore, ma il principio di riconoscimento e d'identificazione per ogni giudizio d'individualità che verta sulle cose: «È la stessa cera...». Per la rappresentazione, occorre che *ogni individualità sia personale* (Io), e *ogni singolarità, individuale* (Ego). Dove non si dice più Io, cessa perciò anche l'individuazione, e dove l'individuazione cessa, cessa anche ogni singolarità possibile. Di conseguenza, è giocoforza che il senza fondo sia rappresentato privo

di ogni differenza, in quanto privo di individualità e di singolarità, come si nota ancora in Schelling, in Schopenhauer, o anche nel primo Dioniso, nel Dioniso della *Nascita della tragedia*. Tuttavia, l'ego come io passivo non è se non un avvenimento in campi preliminari d'individuazione, in quanto contrae e contempla i fattori individuanti di un tal campo, e si costituisce nel punto di risonanza delle loro serie. Parimenti, l'io come Io incrinato lascia passare tutte le Idee definite dalle loro singolarità, preliminari esse stesse rispetto ai campi d'individuazione.

L'individuazione come differenza individuante è un anti-Io, un anti-ego, non meno di quanto la singolarità come determinazione differenziale non sia preindividuale. Il mondo del SI, o dell'«essi», è un mondo di *individuazioni impersonali* e di *singolarità preindividuali*, che non può ricondursi alla banalità quotidiana, un mondo viceversa ove si elaborano gli incontri e le risonanze, ultimo volto di Dioniso, vera natura del profondo e del senza fondo che trascende la rappresentazione e fa emergere i simulacri. (Hegel rimproverava a Schelling di circondarsi di una notte indifferente in cui tutte le vacche sono nere. Ma quando, nel tedio e nell'angoscia del nostro pensiero senza immagine, mormoriamo «oh, le vacche», «essi esagerano», si veda come operi il presentimento di differenze che ci formicolano nella schiena, quanto il buio sia differenziato e differenziante, benché non identificato, né o a mala pena individuato, quante differenze e singolarità si distribuiscano come altrettante aggressioni, quanti simulacri si levino nella notte divenuta bianca per comporre il mondo del «si» e dell'«essi»⁵). Che il senza fondo sia senza differenza, mentre ne è gremito, è l'illusione limite, l'illusione esterna della rappresentazione, risultante da tutte le illusioni interne. E che cosa sono del resto le Idee, con la loro molteplicità costitutiva, se non formiche che entrano ed escono dall'incrinatura dell'io?

Il simulacro è il sistema in cui il differente si riferisce al differente mediante la stessa differenza. Tali sistemi sono intensivi, poggiano in profondità sulla natura delle quantità intensive, che entrano appunto in comunicazione attraverso le loro differenze. Il fatto che ci siano le condizioni di tale comunicazione (piccola differenza, prossimità, e così via) non deve farci credere a una condizione di somiglianza preliminare, ma soltanto alle proprietà particolari delle quantità intensive, in quanto esse si dividano, ma non senza mutare di natura secondo il loro proprio ordine. Quanto alla somiglianza, essa risulta, come sembra, dal funzionamento del sistema, come un «effetto» scambiato erroneamente per una causa o una condizione. Insomma, il sistema del simulacro va descritto con l'ausilio di nozioni che appaiono già in partenza molto differenti dalle categorie della rappresentazione: 1° la profondità, lo *spatium*, in cui si organizzano le

intensità; 2° le serie disparate che formano, i campi d'individuazione che tracciano (fattori individuanti); 3° il «triste precursore» che le pone in comunicazione; 4° gli accoppiamenti, le risonanze interne, i movimenti forzati che ne derivano; 5° la costituzione di io passivi e di soggetti larvali nel sistema, e la formazione di puri dinamismi spazio-temporali; 6° le qualità e le estensioni, le specie e le parti che formano la duplice differenziazione del sistema, e che vengono a sovrapporsi ai fattori precedenti; 7° i centri di avvolgimento che attestano tuttavia la persistenza di tali fattori nel modo dispiegato delle qualità e delle estensioni. Il sistema del simulacro afferma la divergenza e il discentramento, onde la sola unità, la sola convergenza di tutte le serie è un caos informale che tutte le comprende. Nessuna serie è privilegiata rispetto a un'altra, nessuna possiede l'identità di un modello, nessuna, la somiglianza di una copia. E nessuna si oppone o è analoga a un'altra. Ognuna è costituita di differenze, e comunica con le altre mediante differenze di differenze. Le anarchie incoronate si sostituiscono alle gerarchie della rappresentazione, come le distribuzioni nomadi alle distribuzioni sedentarie della rappresentazione.

Si è visto come detti sistemi siano il luogo di attualizzazione di Idee. In questo senso, un'idea non è né una né multipla, ma una molteplicità costituita di elementi differenziali, di rapporti differenziali tra tali elementi, e di singolarità corrispondenti a tali rapporti. Queste tre dimensioni, elementi, rapporti, singolarità, costituiscono i tre aspetti della ragione multipla: la determinabilità o principio di quantitatività, la determinazione reciproca o principio di qualitatività, la determinazione completa o principio di potenzialità. I tre aspetti si proiettano tutti in una dimensione temporale *ideale*, quella della determinazione progressiva. Vi è dunque un empirismo dell'idea. Nei casi più diversi, dobbiamo domandarci se ci troviamo proprio dinnanzi a elementi *ideali*, ossia senza figura e senza funzione, ma reciprocamente determinabili in una trama di rapporti differenziali (legami ideali non localizzabili). Per esempio, nel caso delle particelle fisiche, dei geni biologici, dei fonemi, occorre chiedersi se si trovano in una determinata condizione, e quale; e anche quale distribuzione di singolarità, quale ripartizione di punti singolari e regolari, straordinari e ordinari, corrispondono ai valori dei rapporti. Una singolarità è il punto di partenza di una serie che si prolunga su tutti i punti ordinari del sistema, fino in prossimità di un'altra singolarità, la quale genera un'altra serie che ora converge, ora diverge dalla prima. L'Idea ha il potere di affermare la divergenza, stabilendo una sorta di risonanza tra serie che divergono. È probabile che le nozioni di singolare e di regolare, di straordinario e di ordinario, abbiano, per la stessa filosofia, un'importanza ontologica e epistemologica molto più grande

di quelle del vero e del falso, relative alla rappresentazione, e difatti il cosiddetto *sensu* dipende dalla distinzione e dalla distribuzione di questi punti che spiccano luminosi nella struttura dell'idea. E così il gioco della determinazione reciproca dal punto di vista dei rapporti, e della determinazione completa dal punto di vista delle singolarità, rende l'idea progressivamente determinabile in se stessa. Questo gioco nell'idea è il gioco del differenziale che percorre l'idea come molteplicità, e costituisce il metodo di *vice-dizione* (usato da Leibniz così genialmente, benché egli lo subordinasse a condizioni di convergenze illegittime, che manifestavano ancora l'urgere delle esigenze della rappresentazione).

L'Idea così definita non dispone di alcuna attualità, ma è virtualità pura. Tutti i rapporti differenziali, in virtù della determinazione reciproca, tutte le ripartizioni di singolarità, in virtù della determinazione completa, coesistono nelle molteplicità virtuali delle Idee, secondo un loro ordine proprio. Ma in primo luogo, le Idee prendono corpo nei campi d'individuazione: le serie intensive di fattori individuanti avvolgono singolarità ideali, in se stesse preindividuali; le risonanze tra serie mettono in gioco i rapporti *ideali*. Ed anche qui, è stato Leibniz a dimostrare con profonde ragioni che le essenze individuali si costituiscono sul fondo di questi rapporti e di queste singolarità. In secondo luogo, le Idee si attualizzano nelle specie e nelle parti, nelle qualità e nelle estensioni che si sovrappongono a questi campi d'individuazione, e li sviluppano. Una specie è fatta di rapporti differenziali tra geni, come le parti organiche e l'estensione di un corpo sono fatte di singolarità preindividuali attualizzate. Va tuttavia sottolineata la condizione assoluta di non-somiglianza: la specie o la qualità non somigliano ai rapporti differenziali che attualizzano, non più di quanto le parti organiche non somiglino alle singolarità. Il possibile e il reale si somigliano, ma non certo il virtuale e l'attuale. Come L'Idea non si riconduce all'identico o non dispone di una identità qualunque, così l'incarnazione e l'attualizzazione dell'idea non procedono per somiglianza e non possono contare su alcuna similitudine.

Se è vero che le specie e le parti, le qualità e le estensioni, o meglio la specificazione e la ripartizione, la qualificazione e l'estensione, costituiscono i due aspetti della *differenziazione*, si dirà che l'idea si attualizza per differenziazione, e che per essa attualizzarsi significa differenziarsi. In sé e nella propria virtualità, l'idea non è dunque per nulla indifferenziata, e tuttavia non è affatto indeterminata, ma viceversa completamente differenziata. (E in tal senso il virtuale non è affatto una nozione vaga, ma possiede una piena realtà oggettiva, non si confonde affatto col possibile che manca di realtà, in quanto il possibile è il modo dell'identità del concetto nella rappresentazione,

mentre il virtuale è la modalità del differenziale in seno all'idea.) Va attribuita la massima importanza al «tratto distintivo» t/z come simbolo della Differenza: differenziare e differenziare. L'insieme del sistema che pone in gioco l'idea, come incarnazione e attualizzazione, deve esprimersi nella nozione complessa di «(indi)-different/ziazione». Ogni cosa possiede come due «metà», dispari, dissimetriche e dissimili, le due metà del Simbolo, che si dividono ciascuna a sua volta in due: una metà ideale che affonda nel virtuale, costituita, da una parte, dai rapporti differenziali, e dall'altra, dalle singolarità corrispondenti; una metà attuale, costituita, da una parte, dalle qualità che attualizzano questi rapporti, e dall'altra, dalle parti che attualizzano queste singolarità. L'individuazione poi assicura l'incastro delle due grandi metà non simili. La questione dell'era *omni modo determinatum* va posta dicendo che una cosa in Idea può essere completamente determinata (differenziata), e tuttavia mancare delle determinazioni che costituiscono l'esistenza attuale (essere indifferenziata, e neppure ancora individuata). Se chiamiamo «distinto» lo stato dell'idea completamente differenziato, ma «chiare» le forme della differenziazione quantitativa e qualitativa, dobbiamo rompere con la regola di proporzionalità del chiaro e del distinto: l'idea così com'è in sé è distinta-oscuro, e in tal modo è dionisiaca, contro il chiaro-e-distinto della rappresentazione apollinea, nella zona oscura che conserva e salvaguarda in sé, nella indifferenziazione che non è per ciò meno perfettamente differenziata, nel preindividuale che non è per ciò meno singolare, nella sua ebbrezza che non sarà mai placata: il distinto-oscuro essendo il doppio colore col quale il filosofo dipinge il mondo, con tutte le forze di un inconscio differenziale.

Sarebbe errato scorgere nei *problemi* uno stato provvisorio e soggettivo, attraverso cui la nostra conoscenza dovrebbe passare per le proprie limitazioni di fatto, in quanto una tale concezione libera la negazione e snatura la dialettica sostituendo il non-essere del negativo al (non)-essere del problema. Il «problematico» è uno stato del mondo, una dimensione del sistema, e anche il suo orizzonte, il suo fuoco, e designa esattamente l'oggettività dell'idea, la realtà del virtuale. Il problema in quanto problema è completamente determinato; il suo statuto è d'essere differenziato, nella misura in cui lo si riferisce alle sue condizioni perfettamente positive, benché non sia ancora «risolto», e resti così nell'indifferenziazione; o piuttosto è risolto non appena è posto e determinato, ma persiste non meno oggettivamente nelle soluzioni che genera, differendone per natura. Per questo la metafisica del calcolo differenziale trova il suo autentico significato quando sfugge all'antinomia del finito e dell'infinito nella rappresentazione, per comparire nell'idea come il principio primo della teoria dei problemi. Abbiamo denominato *perplicazione* lo stato

delle idee-problemi, con le loro molteplicità e varietà coesistenti, le loro determinazioni di elementi, le loro distribuzioni di singolarità mobili, e con le loro formazioni di serie ideali intorno a queste singolarità. E il termine « perplicazione » designa qui tutt'altro che uno stato di coscienza. Denominiamo *complicazione* lo stato del caos che raccoglie e comprende tutte le serie intensive attuali che corrispondono alle serie ideali che le incarnano e ne affermano la divergenza. Tale caos raccoglie in sé l'essere dei problemi, e dà a tutti i sistemi e a tutti i campi che in esso si formano il valore persistente del problematico. Denominiamo *implicazione* lo stato delle serie intensive, in quanto esse comunicano con le loro differenze e risuonano formando dei campi d'individuazione. Ogni serie è « implicata » dalle altre, e le implica a sua volta; le serie sono « inviluppanti » e « inviluppate », risolvono e sono risolte nel sistema. Denominiamo infine *esplicazione* lo stato delle qualità ed estensioni che vengono a sovrapporsi al sistema e a svilupparlo tra le serie di base: qui si profilano le differenziazioni, le integrazioni che definiscono l'insieme della soluzione finale. Ma i *centri di avvolgimento* attestano ancora la persistenza dei problemi, o la persistenza dei valori d'implicazione nel movimento che li esplica e li risolve (*replicazione*).

Come si è visto per l'Altro nei sistemi psichici, l'Altro non si confonde con i fattori individuanti implicati nel sistema, ma li « rappresenta » in certo senso, e ne è sostituito, in quanto fra le qualità e le estensioni sviluppate del mondo percettivo, avvolge ed esprime mondi possibili che non esistono al di fuori della loro espressione, attestando così valori d'implicazione persistenti che gli conferiscono una funzione essenziale nel mondo rappresentato della percezione. Difatti, se presuppone l'organizzazione dei campi di individuazione, l'Altro tuttavia è la condizione per cui *si percepiscono* in tali campi oggetti e soggetti distinti, e si percepiscono come costituenti a vario titolo individui riconoscibili e identificabili. Il fatto che l'Altro non sia nessuno propriamente parlando, né io né voi, significa che è una struttura, che si trova attuata soltanto da termini variabili nei diversi modi di percezione — io per voi nel vostro, voi per me nel mio. Non basta neppure ravvisare nell'altro una struttura particolare o specifica del mondo percettivo in generale; in effetti, è una struttura che fonda e assicura tutto il funzionamento di tale mondo nel suo insieme. Il fatto è che le nozioni necessarie alla descrizione di questo mondo — forma-fondo, profili-unità d'oggetto, profondità-lunghezza, orizzonte-fuoco, ecc. — resteranno vuote e inapplicabili, se l'Altro non fosse lì a esprimere mondi possibili in cui ciò che (per noi) è nel fondo si trova nello stesso tempo pre-percepito o sotto-percepito come una forma possibile, ciò che è profondità, come lunghezza possibile, ecc. La

suddivisione di oggetti, le transizioni come le rotture, il passaggio da un oggetto a un altro, e persino il fatto che un mondo dia luogo a un altro, il fatto che ci sia sempre qualcosa di implicato che resta ancora da esplicitare, da sviluppare, tutto ciò è reso possibile solo dalla struttura-altro e dal suo potere espressivo nella percezione. In una parola, ciò che assicura l'individuazione del mondo, è la struttura-altro: non certo l'io né l'ego, i quali, al contrario, hanno bisogno di questa struttura per essere percepiti come individualità. Tutto avviene come se *l'Altro integrasse i fattori individuanti e le singolarità preindividuali nei limiti di oggetti e di soggetti*, che si offrono ora alla rappresentazione come percepiti o percipienti, talché per ritrovare i fattori individuanti così come sono nelle serie intensive, e le singolarità preindividuali quali sono nell'idea, occorre ripercorrere il cammino a ritroso, e, partendo dai soggetti che attuano la struttura-altro, risalire fino alla struttura in sé, dunque apprendere l'Altro come se non fosse Nessuno, e quindi spingersi ancora più lontano, lungo la curva della ragione sufficiente, attingere a quelle regioni in cui la struttura-altro non funziona più, lontano dagli oggetti e dai soggetti che condiziona, onde lasciare che le singolarità si dispieghino e si distribuiscano nell'idea pura, e i fattori individuanti si ripartiscano nella pura intensità. In questo senso, è proprio vero che il pensatore è inevitabilmente solitario e solipsista.

Difatti donde vengono le Idee con le loro variazioni di rapporti e distribuzioni di singolarità? Anche in questo caso occorre prendere una strada che ha una svolta, in cui la «ragione» affonda in un aldilà. L'origine radicale è stata sempre assimilata a un gioco solitario e divino. Inoltre vi sono vari modi di giocare, e i giochi umani e collettivi non somigliano a questo gioco divino solitario. È possibile contrapporre i due tipi di gioco, quello umano e quello ideale, secondo vari caratteri. In primo luogo, il gioco umano presuppone regole categoriche preesistenti, in secondo luogo, tali regole hanno come effetto di determinare delle probabilità, cioè delle «ipotesi» di perdita e di guadagno, e in terzo luogo, il gioco non afferma mai tutto il caso, anzi lo frammenta, e ogni volta sottrae al caso, scarta dal caso il risultato del getto di dadi, in quanto assegna una vincita o una perdita come essenzialmente legate all'ipotesi. Ecco infine perché il gioco umano procede per distribuzioni sedentarie: in realtà, la regola categorica preliminare vi svolge il ruolo invariante dello Stesso, fruisce di una necessità metafisica o morale, e a questo titolo sussume ipotesi opposte a cui fa corrispondere una serie di colpi, di lanci, di getti numericamente distinti, chiamati ad operare una distribuzione di queste ipotesi, mentre i risultati dei colpi, le buttate, si ripartiscono conseguentemente seguendo una necessità ipotetica, ossia secondo l'ipotesi realizzata. Questa è la distribuzione sedentaria, in cui si dà

ripartizione fissa di un distribuito, secondo una proporzionalità fissata dalla regola. Il modo umano, falsa maniera di giocare, non nasconde i propri presupposti, che sono presupposti morali, ove l'ipotesi riguarda il Bene e il Male, e il gioco è un apprendimento della moralità. Il modello di tale cattivo gioco, è il *pari* di Pascal, col suo modo di frammentare il caso, di distribuirne i pezzi onde ripartire modi di esistenza umana, sotto la regola costante dell'esistenza di un Dio che non è mai posta in discussione. Ma dalla lotteria platonica al gioco di scacchi leibniziano nell'*Origine radicale*, si ritrova sempre questa concezione del gioco, iscritta interamente nella trama del necessario, dell'ipotetico e della necessità ipotetica (principio categorico o apodittico, ipotesi, conseguenza). Il gioco già si confonde con l'esercizio della rappresentazione, ne presenta tutti gli elementi, l'identità superiore del principio, l'opposizione delle ipotesi, la somiglianza dei lanci numericamente distinti, la proporzionalità nel rapporto della conseguenza con l'ipotesi.

Ben diverso è il gioco divino, quello di cui forse parla Eraclito, quello che Mallarmé invoca così preso da un timore religioso e quasi pentito, e Nietzsche invece così risolutamente — un gioco per noi difficilissimo da comprendere, e del quale è impossibile servirsi nel mondo della rappresentazione⁶. Innanzitutto, il gioco si fonda su se stesso, in quanto nessuna regola preesiste, sicché ogni volta, tutto il caso è affermato in un colpo inevitabilmente vincente. Niente viene scartato dal gioco: la conseguenza non è affatto sottratta al caso mediante il legame di una necessità ipotetica che la unirebbe a un frammento determinato, ma, al contrario, appare adeguata completamente al caso che riporta e ramifica tutte le conseguenze possibili. Perciò non si può più dire che i differenti colpi o getti siano numericamente distinti, in quanto ciascun lancio inevitabilmente vincente comporta la riproduzione del lancio sotto un'altra regola, che ritaglia ancora tutte le sue conseguenze nelle conseguenze del lancio precedente. Ogni volta, i differenti lanci non si distinguono numericamente, ma *formalmente*, essendo le differenti regole le forme di un solo e stesso lancio ontologicamente uno attraverso l'insieme dei colpi. E le differenti buttate non si ripartiscono più secondo la distribuzione delle ipotesi che realizzano, ma si distribuiscono a loro volta nello spazio aperto del lancio unico e indiviso: distribuzione nomade, in luogo di quella sedentaria. È la pura idea del gioco, come dire di un gioco che non sarebbe altro che gioco anziché essere frammentato, limitato, interrotto dalle cure dell'uomo. (C'è gioco umano che più di ogni altro si avvicina a questo gioco divino solitario? Si cerchi H, l'opera d'arte, come diceva Rimbaud). Ora, le variazioni di rapporti e le distribuzioni di singolarità così come sono nell'idea non hanno altra origine che le regole formalmente distinte

per un lancio ontologicamente uno. È questo il punto in cui l'origine radicale si rovescia in assenza d'origine (nel cerchio sempre spostato dell'eterno ritorno). Un punto aleatorio si sposta attraverso tutti i punti sui dadi, come una volta per tutte le volte. I differenti lanci che inventano le proprie regole, e compongono il getto unico dalle molteplici forme e dall'eterno ritorno, sono altrettante domande imperative sottese da una sola e stessa risposta che le lascia aperte e mai le esaurisce. I differenti lanci animano i problemi ideali, di cui determinano i rapporti e le singolarità, e, con la mediazione di tali problemi, ispirano le battute, cioè le soluzioni differenziate che incarnano tali rapporti e singolarità. Mondo della «volontà», se fra le affermazioni del caso (domande imperative e decisorie) e le affermazioni risultanti generate (casi di soluzione decisivi o risoluzioni) si sviluppa tutta la positività delle Idee. Il gioco del problematico e dell'imperativo ha sostituito quello dell'ipotetico e del categorico; il gioco della differenza e della ripetizione ha sostituito quello dello Stesso e della rappresentazione. I dadi sono lanciati contro il cielo, con tutta la forza di spostamento del punto aleatorio, con i loro punti imperativi simili a lampi che formano nel cielo ideali costellazioni-problemi, rimbalzano sulla Terra, con tutta la forza delle soluzioni vincenti che riconducono al lancio. È un gioco a due tavoli. Come evitare un'incrinatura al limite, alla cerniera dei due tavoli? E come riconoscere sul primo un Io sostanziale identico a sé, sul secondo un ego continuo simile a se stesso? L'identità del giocatore è scomparsa, come la somiglianza di colui che paga le conseguenze o se ne avvantaggia. L'incrinatura, la cerniera è la forma del tempo vuoto, l'*A,,èn*, per cui passano i getti di dadi: da un lato, solo un Io incrinato da questa forma vuota, dall'altro solo un ego passivo e continuamente dissolto in questa forma vuota. A un cielo incrinato risponde una Terra infranta. Alla propria esclamazione: «Oh, cielo su di me, tu puro! alto! Questa è per me la tua purezza... — che tu sia per me la pista da ballo di casi, che tu sia per me il tavolo degli dèi per dadi divini e per divini giocatori!»⁷; Zarathustra risponde sull'altro tavolo: «Se mai mi assisi al tavolo divino della terra, per giocare ai dadi con gli dèi, sì che la terra sussultò e si spaccò e sbuffò fiumi di fuoco: — perché la terra è un tavolo divino, fremente per nuove parole creatrici e per divini lanci di dadi...» E tuttavia i due insieme, il cielo incrinato e la terra infranta, non sopportano il negativo, lo rigettano con ciò che li incrina e spezza, espellono tutte le forme di negazione, quelle per l'appunto che rappresentano il falso gioco: «Un *getto* vi era riuscito male. Ma, o giocatori di dadi, che importa! Voi non avete imparato a giocare e a farvi beffe come si deve!...».

Sin qui noi abbiamo continuato a proporre nozioni descrittive: quelle che descrivono le serie attuali, le Idee virtuali, o il senza fondo

da cui tutto proviene. Ma intensità-accoppiamento-risonanza-movimento forzato; differenziale e singolarità; complicazione-implicazione-esplorazione; differenziazione-individuazione-differenziazione ; questione-problema-soluzione, ecc., non formano affatto un inventario di categorie. È vano pretendere che un elenco di categorie possa essere teoricamente aperto, anche se di fatto può esserlo, in quanto le categorie appartengono al mondo della rappresentazione, in cui costituiscono forme di distribuzione secondo le quali l'Essere si ripartisce tra gli essenti seguendo regole di proporzionalità sedentaria. Questo spiega perché la filosofia ha spesso tentato di contrapporre alle categorie nozioni di tutt'altra natura, realmente aperte, a testimonianza di un senso empirico e pluralistico dell'idea: «esistenziali» contro «essenziali», percetti contro concetti — o l'elenco delle nozioni empirico-ideali che si trovano in Whitehead, e che fanno di *Process and Reality* uno dei più grandi libri della filosofia moderna. Da tali nozioni, che occorre chiamare «fantastiche» nella misura in cui si applicano ai fantasmi o ai simulacri, si distinguono, sotto vari punti di vista, talune categorie della rappresentazione, le quali sono in primo luogo condizioni dell'esperienza reale, e non soltanto dell'esperienza possibile, e proprio in questo senso, non essendo più larghe del condizionato, riuniscono le due parti dell'Estetica, di regola purtroppo dissociate, la teoria delle forme dell'esperienza e quella dell'opera d'arte come sperimentazione. Questo aspetto tuttavia non consente ancora di determinare in che cosa consista la differenza di natura tra i due tipi di nozioni. In secondo luogo, questi tipi presiedono in effetti a distribuzioni distinte, irriducibili, incompatibili, onde alle distribuzioni sedentarie si contrappongono le distribuzioni nomadi operate dalle nozioni fantastiche, le quali non sono né degli universali come le categorie, né degli *hic et nunc*, dei *now here* come il diverso a cui le categorie si adattano nella rappresentazione. Sono complessi di spazio e di tempo, senza dubbio trasportabili ovunque, a condizione però d'imporre il proprio paesaggio, di piantarsi là dove si posano per un momento, così da essere l'oggetto di un incontro essenziale, e non di un riconoscimento, proprio degli *erewhon* per usare il termine di Samuel Butler, che è il più felice tra quanti se ne possono immaginare⁸. Kant aveva già avuto l'intuizione di nozioni siffatte, partecipi di una realtà fantastica dell'immaginazione, irriducibili all'universale del concetto come alla particolarità del qui ora. Difatti, se la sintesi si esercita sul diverso qui e ora, se le unità di sintesi o categorie sono degli universali continui che condizionano ogni esperienza possibile, gli schemi sono determinazioni *a priori* di spazio e di tempo, che trasportano in ogni luogo e in ogni tempo, ma in modo discontinuo, complessi reali di luoghi e di momenti. Lo schema kantiano si

spingerebbe lontano, superandosi verso una concezione dell'idea differenziale, se non restasse indebitamente subordinato alle categorie che lo riducono allo stato di semplice mediazione nel mondo della rappresentazione. E spingendosi ancora più lontano, al di là della rappresentazione, si può supporre che ci sia tutto un problema dell'Essere, messo in gioco dalle differenze tra categorie e nozioni fantastiche o nomadi, dal modo con cui l'essere si distribuisce agli essenti: in ultima istanza dall'alternativa tra analogia e univocità.

Allorché la si considera come oggetto di rappresentazione, la ripetizione viene intesa mediante l'identità, ma spiegata altresì in modo negativo. In effetti, l'identità di un concetto non qualifica una ripetizione, se una forza negativa (di limitazione o di opposizione) non impedisce nello stesso tempo al concetto di specificarsi, di differenziarsi in funzione della molteplicità che sussume. Nella materia, come si è visto, si compendiano questi due caratteri: far esistere un concetto assolutamente identico in tanti esemplari quanti sono le «volte» o i «casi»; impedire che questo concetto si specifichi maggiormente, in ragione della sua naturale povertà, o del suo stato naturale di incoscienza, e di alienazione. La materia è dunque l'identità dello spirito, cioè il concetto, ma come concetto alienato, senza coscienza di sé, posto al di fuori di sé. Il compito essenziale della rappresentazione è quello di assumere come modello una ripetizione materiale e nuda, che essa comprende mediante lo Stesso ed esplica mediante il negativo. Ma non è un'altra antinomia della rappresentazione il fatto che essa non possa qui rappresentarsi la ripetizione se non sotto queste specie, e tuttavia non possa, senza contraddizione così rappresentarla? È impensabile infatti, rigorosamente parlando, questo modello materiale e nudo. (Come la coscienza potrebbe rappresentarsi l'inconscio, il quale non ha se non una presenza?) Elementi identici non si ripetono se non sotto la condizione di un'indipendenza dei «casi», di una discontinuità delle «volte» che fa sì che l'uno non appaia senza che l'altro sia scomparso: la ripetizione nella rappresentazione è così costretta a venir meno nello stesso tempo che si attua. O meglio non si attua affatto, perché in tali condizioni non può attuarsi in se stessa. Ecco perché, per rappresentare la ripetizione, occorre collocare in forma sparsa delle anime contemplative, degli ego passivi, delle sintesi infra-rappresentative, degli habitus capaci di *contrarre* i casi o gli elementi gli uni negli altri, per restituirli quindi in uno spazio o in un tempo di conservazione propri della rappresentazione. Orbene, le conseguenze che ne scaturiscono sono molto importanti: essendo la contrazione una differenza, ossia una modificazione dell'anima contemplativa, e persino la modificazione di questa anima, la sola modificazione che le appartenga dopo di che essa muore, risulta che la ripetizione più

materiale non si fa se non per e in una differenza che le è sottratta per contrazione, per e in un'anima che sottrae una differenza alla ripetizione. La ripetizione è dunque rappresentata, ma nella condizione di un'anima di tutt'altra natura, contemplante e contraente, ma non rappresentante e non rappresentata. La materia è in effetti popolata, rivestita di tali anime, che le danno uno spessore senza di cui non presenterebbe in superficie alcuna ripetizione nuda. E non si creda che la contrazione sia esterna a ciò che contrae, o che la differenza sia esterna alla ripetizione, poiché ne è parte integrante, parte costitutiva, profondità senza di cui nulla si ripeterebbe alla superficie.

Ma allora tutto cambia. Se una differenza fa necessariamente parte (in profondità) della ripetizione superficiale a cui *si* sottrae, il problema è di sapere in che cosa consista questa differenza. Se questa differenza è contrazione, in che cosa poi consiste tale contrazione? Non potrebbe essere proprio il grado più contratto, il livello più teso di un passato che coesiste con sé a tutti i livelli di espansione e sotto tutti i gradi? Ad ogni istante corrisponde tutto il passato, ma secondo gradi e livelli diversi, di cui il presente è soltanto il più contratto e il più teso. Era questa la splendida ipotesi bergsoniana. Allora, la differenza presente non è più, come prima, una differenza sottratta a una ripetizione superficiale di istanti, in modo da suggerire una profondità senza di cui la ripetizione non esisterebbe. Ora è questa stessa profondità che si sviluppa per se stessa. La ripetizione non è più una ripetizione di elementi o di parti esterne successive, ma di totalità coesistenti a differenti livelli o gradi. La differenza non è più sottratta a una ripetizione elementare, ma è *tra* i gradi o livelli di una ripetizione ogni volta totale e totalizzante; si sposta travestendosi da un livello all'altro, in quanto ogni livello comprende le proprie singolarità come punti privilegiati che gli sono propri. E che dire della ripetizione elementare che procede per istanti, se non che è a sua volta il livello più disteso di questa ripetizione totale?, che dire della differenza sottratta alla ripetizione elementare, se non che essa è al contrario il grado più contratto di questa ripetizione totale? Così la stessa differenza viene a trovarsi tra due ripetizioni: la ripetizione superficiale degli elementi esterni identici e istantanei che contrae, e la ripetizione profonda delle totalità interne di un passato sempre variabile, di cui è il livello più contratto. E così si può dire che la differenza è bifronte o che la sintesi del tempo si presenta sotto due aspetti: l'uno, *Habitus*, teso verso la prima ripetizione che rende possibile; l'altro, *Mnemosine*, offerto alla seconda ripetizione da cui promana.

Dire che la ripetizione materiale ha un soggetto passivo e segreto, che non fa nulla, ma in cui tutto si fa, è come dire che si danno due

ripetizioni, di cui la materiale resta più in superficie. E forse è inesatto attribuire tutti i caratteri dell'altro alla Memoria, anche se per memoria s'intende la facoltà trascendentale di un passato puro, inventivo non meno che rammemorante. Resta il fatto che la memoria è la prima figura in cui appaiono i caratteri opposti delle due ripetizioni, di cui l'una appartiene allo stesso, e non ha differenza che sottratta e carpita, mentre l'altra appartiene al Differente, e comprende la Differenza. L'una ha termini e punti fissi, l'altra comprende essenzialmente lo spostamento e il travestimento. L'una è negativa e per difetto, l'altra, positiva e per eccesso. L'una è propria degli elementi, casi e volte, parti estrinseche; l'altra è propria delle totalità variabili interne, dei gradi e dei livelli. L'una è successiva di fatto, l'altra implica la coesistenza di diritto. La prima è statica, in estensione, ordinaria, orizzontale, la seconda dinamica, intensiva, straordinaria, verticale. L'una è sviluppata, e deve essere esplicita, l'altra è invilupata, e deve essere interpretata. La prima è una ripetizione di eguaglianza e di simmetria *nell'effetto*, di esattezza e di meccanismo, la seconda di disuguaglianza come di asimmetria *nella causa*, di selezione e di libertà. L'una è una ripetizione nuda che può essere mascherata solo secondariamente e per eccesso, l'altra è una ripetizione vestita i cui spostamenti, maschere e travestimenti sono i primi, gli ultimi e i soli elementi.

Da questa contrapposizione di caratteri vanno tratte due conseguenze. Innanzitutto e dallo stesso punto di vista, si pretende di comprendere nello stesso tempo la ripetizione mediante lo Stesso, e spiegarla in modo negativo. E qui, per la filosofia della ripetizione, si rivela un controsenso puntualmente corrispondente a quello che inficiava la filosofia della differenza. Infatti, il concetto della differenza si definiva tramite il momento o il modo con cui questa si iscriveva nel concetto in generale, e perciò si confondeva il concetto della differenza con una differenza semplicemente concettuale, comprendendosi così la differenza *nell'identità*, in quanto il concetto in generale non era se non il principio di identità come dispiegata nella rappresentazione. La ripetizione a sua volta non poteva, correlativamente, più essere definita che come una differenza *senza* concetto, e tale definizione continuava evidentemente a presupporre l'identità del concetto per ciò che si ripeteva, ma anziché iscrivere la differenza nel concetto, la poneva fuori del concetto come differenza numerica, e poneva lo stesso concetto fuori di sé, come esistente in tanti esemplari quanti erano i casi o le volte numericamente distinti, facendo appello così a una forza esterna, a una forma di exteriorità capace di porre la differenza fuori del concetto identico, e il concetto identico fuori di sé, bloccando la sua specificazione, così come prima si invocava una forma interna o forma di interiorità capace di porre la

differenza nel concetto, e il concetto in se stesso mediante una specificazione continua. Orbene, contemporaneamente e dallo stesso punto di vista, l'identità presupposta del concetto integrava, interiorizzava la differenza come differenza concettuale, e proiettava di contro la ripetizione come differenza correlativa, ma senza concetto, esplicita in maniera negativa o per difetto. Ora, se tutto lega in questa concatenazione di controsensi, lo stesso deve valere per il ripristino della differenza e della ripetizione. L'Idea non è il concetto, ma si distingue dall'identità del concetto come molteplicità differenziale per sempre positiva, e anziché rappresentare la differenza subordinandola al concetto identico, e quindi alla somiglianza di percezione, all'opposizione di predicati, all'analogia di giudizio, la libera e la fa evolvere in sistemi positivi in cui il differente si riferisce al differente, facendo del discentramento, della disparità, della divergenza altrettanti oggetti di affermazione che rompono il quadro della rappresentazione concettuale. Ora, la ripetizione dispone di potenze quali lo spostamento e il travestimento, come la differenza dispone della divergenza e del discentramento. L'una appartiene quanto l'altra all'idea, poiché l'idea non ha un dentro più di quanto non abbia un fuori (è un *erewhon*). Della differenza e della ripetizione, l'idea fa uno *stesso problema*. Si dà un eccesso proprio dell'idea, un'esagerazione dell'idea, che fa della differenza e della ripetizione l'oggetto unico, il «simultaneo» dell'idea, e di tale eccesso dell'idea il concetto si giova indebitamente tradendolo e snaturandolo, in quanto il concetto bipartisce l'eccesso ideale, parte nella differenza concettuale e parte nella differenza senza concetto, parte nel divenire-uguale o nel divenire-simile alla propria identità di concetto, e parte nella condizione per difetto che continua a presupporre la medesima identità, peraltro bloccata. Eppure, se ci si chiede che cosa blocchi il concetto, si vede chiaramente che il blocco non è mai dovuto a una mancanza, a un difetto, a un opposto. Non si tratta di una limitazione nominale del concetto, né di un'indifferenza naturale dello spazio e del tempo, e neppure di un'opposizione spirituale dell'inconscio. L'eccesso dell'idea costituisce sempre la positività superiore arrestando il concetto, o rovesciando le esigenze della rappresentazione. E contemporaneamente e dallo stesso punto di vista la differenza cessa di essere ridotta a una differenza semplicemente concettuale, e la ripetizione s'intreccia più profondamente con la differenza, e trova a un tempo un principio positivo per se stessa e per il nesso così istituito. (L'aldilà della memoria, costituiva l'apparente paradosso dell'*istinto di morte*, che, nonostante la propria denominazione, è apparso sin dappprincipio come dotato di una duplice funzione: comprendere nella ripetizione tutta la forza del differente e insieme rendere conto della ripetizione nel modo più positivo ed estremo.)

La seconda conseguenza è che non basta contrapporre due ripetizioni, l'una materiale e nuda, secondo l'identità e il difetto del concetto, e l'altra psichica, metafisica e vestita, secondo la differenza e l'eccesso dell'idea sempre positiva, ma che occorre trovare nella seconda ripetizione la «ragione» della prima, in modo che la ripetizione vivente e vestita, verticale, comprendente la differenza, sia la causa da cui unicamente risulti la ripetizione orizzontale, materiale e nuda (a cui ci si limita a sottrarre una differenza), come sempre si è visto nei tre casi dei concetti della libertà, dei concetti della natura e dei concetti nominali. Ogni volta la ripetizione materiale risulta dalla ripetizione più profonda, che si elabora in spessore e la produce come risultato, come involucro esterno, come un guscio separabile, ma che perde ogni senso, e ogni facoltà di riprodursi, non appena non è più animata dalla sua *causa* o dall'altra ripetizione. Così il vestito sta sotto il nudo che lo produce, lo secerne, come effetto della propria secrezione, e la ripetizione segreta si circonda di una ripetizione meccanica e nuda, come di un'ultima barriera che segni qua o là il limite estremo delle differenze che fa comunicare in un sistema mobile. E sempre *in uno stesso movimento la ripetizione comprende la differenza* (non come una variante accidentale ed estrinseca, ma come il proprio centro, come la variante essenziale che la compone, lo spostamento e il travestimento che la costituiscono per una divergenza a sua volta divergente e spostata), e *riceve un principio positivo da cui risulti la ripetizione materiale indifferente* (pelle vuota di serpente, vuoto involucro di ciò che essa implica, epidermide che vive e muore solo per la propria anima o il proprio contenuto latenti), come accade per i concetti della natura. Mai la Natura ripeterebbe, le sue ripetizioni sarebbero sempre ipotetiche, affidate alla buona volontà dello sperimentatore e dello scienziato, se essa si riducesse alla superficie della materia, se questa stessa materia non disponesse di profondità come di una fecondità della Natura in cui la ripetizione vivente e mortale si elabora, diviene imperativa e positiva, a patto di spostare e di mascherare una differenza sempre presente che fa della ripetizione un'evoluzione come tale. Uno o più scienziati non fanno la primavera né il ritorno delle stagioni. Lo Stesso non uscirebbe mai da sé per distribuirsi in più «simili» entro alternanze cicliche, se non fosse la differenza a spostarsi in questi cicli e a mascherarsi nello stesso, rendendo la ripetizione imperativa, e tuttavia mostrando soltanto il nudo agli occhi dell'osservatore esterno, il quale crede che le varianti non siano l'essenziale o modifichino scarsamente quello che tuttavia costituiscono all'interno.

A maggior ragione questo è vero per i concetti della libertà e i concetti nominali. Le parole e le azioni degli uomini generano ripetizioni materiali o nude, ma come l'effetto di ripetizioni più

profonde e di un'altra natura («effetto» inteso nel triplice senso causale, ottico e di rivestimento). La ripetizione è il pathos, e la filosofia della ripetizione la patologia. Ma ci sono tante patologie, tante ripetizioni intrecciate le une nelle altre. Quando l'ossessionato ripete un cerimoniale, una, due volte; quando ripete una numerazione, 1, 2, 3, — egli procede a una ripetizione di elementi in estensione che scongiura e traduce però un'altra ripetizione, verticale e intensiva, di un passato che si sposta ogni volta o ad ogni numero, e si traveste nell'insieme dei numeri e delle volte. Il che equivale a una prova cosmologica in patologia: la concatenazione orizzontale delle cause e degli effetti nel mondo richiede una Causa prima totalizzante extramondana, come causa verticale degli effetti e delle cause. Si ripete due volte simultaneamente, ma non si tratta della stessa ripetizione: una volta meccanicamente e materialmente, in larghezza, l'altra simbolicamente, per simulacro, in profondità; una volta si ripetono delle parti, e un'altra volta il tutto da cui le parti dipendono. Queste due ripetizioni non hanno luogo nella stessa dimensione, ma coesistono; l'una è la ripetizione degli istanti, l'altra del passato; l'una è elementare, l'altra totalizzante, e la più profonda, evidentemente, quella «produttrice» non è la più visibile o quella che fa più «effetto». Le due ripetizioni in generale entrano in tanti rapporti differenti che occorrerebbe uno studio clinico assai sistematico, che crediamo non sia stato ancora fatto, per distinguere i casi che corrispondono alle loro combinazioni possibili. Si considerino talune ripetizioni gestuali o linguistiche, iterazioni o stereotipie di tipo demenziale o schizofrenico. Esse non sembrano più testimoniare una volontà capace d'investire un oggetto nel quadro della cerimonia, ma funzionano piuttosto come riflessi che segnano un generale fallimento dell'investimento (dove l'impossibilità per il malato di ripetere a piacere nelle prove a cui viene sottoposto). Resta il fatto che la ripetizione «involontaria» non dipende da turbe afasiche o amnesiche come potrebbe suggerire una spiegazione negativa, ma da lesioni subcorticali e da disturbi endocrini al timo. Viene poi da chiedersi se questo sia un altro modo di spiegare negativamente la ripetizione, come se il malato ricadesse per degenerazione in circuiti primitivi non integrati. In effetti, nelle iterazioni e anche nelle stereotipie va notata la presenza costante di *contrazioni* che si manifestano almeno con vocali o consonanti parassitane. Ora, la contrazione continua ad avere due aspetti, l'uno in cui essa riguarda un elemento di ripetizione fisica che modifica, l'altro in cui concerne una totalità psichica ripetibile in diversi gradi.

In tal senso si riconosce un'intenzionalità sussistente in ogni stereotipia, persino in uno scricchiolio mascellare ebefrenico, e che consiste, in mancanza di oggetti, nell'investire tutta la vita psichica in

un frammento, gesto o parola, che diviene a sua volta elemento per l'altra ripetizione: come nel caso del malato che gira su un piede sempre più velocemente, tenendo l'altra gamba stesa in modo da respingere eventualmente chi gli sopravvenisse alle spalle, mimando così il suo orrore per le donne e il timore di essere da loro sorpreso⁹. Ciò che è propriamente patologico è che la contrazione da una parte non assicura più una risonanza tra due o più livelli, simultaneamente «rappresentabili» in modo differenziato, ma li schiaccia tutti, li comprime nel frammento stereotipico, e dall'altra, non sottrae più all'elemento una differenza o modificazione che renderebbe la ripetizione possibile in uno spazio e in un tempo organizzati dalla volontà; al contrario, essa fa della stessa modificazione l'elemento da ripetere, si assume come oggetto in un'accelerazione che rende per l'appunto impossibile una ripetizione nuda di elemento. Nelle iterazioni e nelle stereotipie, non si dovrà vedere un'indipendenza della ripetizione puramente meccanica, ma piuttosto un disturbo specifico del rapporto tra le due ripetizioni, e del processo per cui l'una è e resta causa dell'altra.

La ripetizione è la potenza del linguaggio, la quale lungi dall'esplicarsi in maniera negativa, per un difetto dei concetti nominali, implica un'idea della poesia sempre eccessiva. I livelli coesistenti di una totalità psichica possono essere considerati, a seconda delle singolarità che li caratterizzano, come attualizzanti in serie differenziate. Tali serie sono suscettibili di risonanza sotto l'azione di un «triste precursore», di un frammento che rappresenta quella totalità in cui tutti i livelli coesistono: ogni serie è dunque ripetuta nell'altra, mentre contemporaneamente il precursore si sposta da un livello all'altro e si traveste in tutte le serie, in modo da non appartenere ad alcun livello o grado. Nel caso delle serie verbali, chiamiamo «parola di grado superiore» quella che prende per designato il *sensu* del grado precedente. Ma il precursore linguistico, la parola esoterica o poetica per eccellenza (oggetto = x), trascende tutti i gradi nella misura in cui pretende di dire se stessa e il proprio senso, e in cui appare come nonsensu sempre spostato e mascherato (la parola segreta che non ha senso). Così tutte le forme verbali formano altrettanti «sinonimi» in rapporto a questa parola che a sua volta svolge il ruolo di un «omonimo» in rapporto a tutte le serie. È dunque in funzione della sua potenza più positiva e più ideale che il linguaggio organizza l'intero suo sistema come una ripetizione vestita. A questo punto, è ovvio che le poesie effettive non vanno adeguate a quest'idea di poesia. Perché la poesia effettiva possa nascere, basta «identificare» il triste precursore, conferirgli un'identità almeno nominale, dare insomma un corpo alla risonanza, e allora, come in un canto, le serie differenziate si organizzano in strofe o versetti, mentre

il precursore s'incarna in un'antifona o ritornello. Le strofe ruotano attorno al ritornello. E che cosa del resto meglio di un canto riunisce i concetti nominali e i concetti della libertà? In tali condizioni una nuda ripetizione viene prodotta sia nel ricorrere del ritornello come rappresentante l'oggetto = x , sia in taluni aspetti delle strofe differenziate (misura, rima, o anche verso in rima col ritornello) che rappresentano a loro volta la compenetrazione delle serie. Accade persino che ripetizioni quasi nude prendano il posto della sinonimia e dell'omonimia, come in Péguy e Roussel, e che il genio della poesia s'identifichi a sua volta con queste ripetizioni brute. Ma questo genio appartiene innanzitutto all'idea, e al modo con cui essa produce le ripetizioni brute muovendo da una ripetizione più segreta.

La distinzione tra le due ripetizioni resta tuttavia ancora insufficiente, dal momento che la seconda ripetizione partecipa di tutte le ambiguità della memoria e del fondamento, comprende sì la differenza, ma la comprende soltanto *tra* i livelli o i gradi, e appare, come si è visto, prima nella forma dei cerchi del passato coesistenti in sé, poi in quella di un cerchio di coesistenza del passato e del presente, e infine come un cerchio di tutti i presenti che passano e coesistono in rapporto all'oggetto = x . Per dirla in breve, la metafisica pone in circolo la *physis*, la fisica. Ma come evitare che questa profonda ripetizione non sia coperta dalle ripetizioni nude che ispira, e non si lasci prendere a sua volta dall'illusione di un primato della ripetizione bruta? Mentre il fondamento ricade nella rappresentazione di ciò che fonda, i cerchi si mettono a girare alla velocità dello Stesso. Questo spiega perché i cerchi ci sono sempre sembrati dissolti in una terza sintesi, in cui il fondamento si aboliva in un senza-fondo, le Idee si liberavano dalle forme della memoria, mentre lo spostamento e il travestimento venivano a unirsi alla divergenza e al discentramento come potenze della differenza. Al di là dei cicli, si scorgeva anzitutto la linea retta della forma vuota del tempo, e al di là della memoria, l'istinto di morte, e al di là della risonanza, il movimento forzato, come al di là della ripetizione nuda e della ripetizione vestita, al di là di quella a cui si sottrae la differenza e di quella che la comprende, una ripetizione che «Fa» la differenza. Al di là della ripetizione sia fondata che fondante, si scorgeva una ripetizione di *sprofondamento*, da cui dipendono a un tempo ciò che lega e ciò che libera, ciò che muore e ciò che vive nella ripetizione, e forse oltre la ripetizione fisica, psichica o metafisica, *una ripetizione ontologica*, la quale non avrebbe la funzione di sopprimere le altre due, ma, da una parte, di distribuire loro la differenza (come differenza sottratta o compresa), dall'altra, di creare a sua volta l'illusione che le tocca, impedendo loro tuttavia di sviluppare l'errore contiguo in cui cadono. Di fatto l'ultima ripetizione, l'ultimo teatro raccoglie in un certo modo tutto, mentre in

un altro distrugge tutto, e in un altro ancora seleziona in tutto.

Forse il fine più alto dell'arte è di porre in atto simultaneamente tutte queste ripetizioni, con la loro differenza di natura e di ritmo, col loro rispettivo spostamento e travestimento, con la loro divergenza e il loro discentramento, di inserirle le une nelle altre, e, dall'una all'altra, di avvolgerle di illusioni il cui «effetto» varia caso per caso. L'arte non imita perché anzitutto ripete, e ripete tutte le ripetizioni per conto di una potenza interiore (se l'imitazione è una copia, Parte è simulacro, potere di rovesciare le copie in simulacri). Persino la ripetizione più meccanica, più quotidiana, più abituale, più cristallizzata, essendo sempre spostata in rapporto ad altre ripetizioni, trova posto nell'opera d'arte, a condizione che si sappia ricavarne una differenza. Del resto, il solo problema estetico è quello di inserire l'arte nella vita quotidiana, giacché quanto più quest'ultima appare standardizzata, cristallizzata, sottoposta a una riproduzione accelerata di oggetti di consumo, tanto più l'arte deve aderirvi strappandole quella piccola differenza che peraltro opera simultaneamente tra altri livelli di ripetizione. Il suo compito è di far risuonare i due estremi delle serie abituali di consumo con le serie istintuali di distruzione e di morte, di congiungere il quadro della crudeltà con quello della bestialità, di scoprire sotto il consumo uno sbattere ebefrenico di mascella, e sotto le più ignobili distruzioni della guerra, ancora e sempre dei processi di consumo, di riprodurre esteticamente le illusioni e mistificazioni che costituiscono l'essenza reale di questa civiltà, affinché per ultimo si esprima la Differenza, con una forza a sua volta ripetitiva di ira, in grado d'introdurre la più strana selezione, fosse pur anche una contrazione discontinua, vale a dire una libertà per la fine di un mondo. Ogni arte dispone di tecniche ripetitive che si sovrappongono l'una sull'altra, il cui potere critico e rivoluzionario può toccare il punto più alto, conducendola dalle smorte ripetizioni dell'abitudine alle ripetizioni profonde della memoria, quindi alle ripetizioni ultime della morte ove è in gioco la nostra libertà. Noi vorremmo qui soltanto indicare tre esempi anche se tra loro tanto diversi e eterogenei, riguardanti il modo con cui tutte le ripetizioni coesistono nella musica moderna (come nell'approfondimento del *leitmotiv* nel *Wozzeck* di Berg); il modo con cui la Pop-Art in pittura ha saputo spingere la copia, la copia della copia, e così via, fino a quel punto estremo in cui essa si capovolge e diviene simulacro (come nelle stupende serie «serigeniche» di Warhol, in cui tutte le ripetizioni, di abitudine, di memoria e di morte, si trovano congiunte); il modo romanzesco con cui le ripetizioni brute e meccaniche dell'abitudine si lasciano strappare piccole modificazioni, che animano a loro volta certe ripetizioni della memoria, in vista di una ripetizione ultima dove sono in gioco la vita e la morte, salvo a reagire sull'insieme introducendovi

una nuova selezione, nella misura in cui tutte queste ripetizioni coesistono benché spostate le une in rapporto alle altre (come in *La modification* di Butor, o *L'année dernière à Marienbad*¹⁰ che mostra le particolari tecniche di ripetizione di cui il cinema dispone o inventa).

Dal momento che tutte le ripetizioni si ordinano nella forma pura del tempo, la forma pura, o linea retta, si definisce in realtà secondo un ordine che determina un *prima*, un *durante* e un *dopo*, secondo un insieme che raccoglie i tre momenti nella simultaneità della propria sintesi *a priori*, e secondo una serie che fa corrispondere a ciascun momento un tipo di ripetizione. Da questo punto di vista, vanno distinti essenzialmente la forma pura e i contenuti empirici. Difatti i contenuti empirici sono mobili e si succedono, mentre le determinazioni *a priori* sono immobili, come fissate su una foto o su un piano fisso, in coesistenza nella sintesi statica che ne opera la distinzione in rapporto all'immagine di un'azione straordinaria. Quest'ultima può essere empiricamente un'azione qualunque, perlomeno può trovare la propria occasione in una qualunque circostanza empirica (azione = x), a patto che tali circostanze ne rendano possibile «l'isolamento» che penetri sufficientemente nell'istante tanto che la sua immagine possa estendersi all'intero tempo e divenire come il simbolo *a priori* della forma. D'altro canto, i contenuti empirici del tempo vanno distinti in un *primo*, in un *secondo*, in un *terzo*... nella loro successione indefinita: può darsi che nulla si ripeta, e che la ripetizione sia impossibile; può darsi anche che la successione si lasci definire in un ciclo, e che la ripetizione si produca, ma in tal caso *sia* sotto una forma intraciclica ove 2 ripete 1, e 3 ripete 2; *sia* sotto una forma interciclica in cui 1₂ ripete 1, 2_i ripete 2, 3₂ ripete 3. (Anche se si immagina una successione indefinita di cicli, il primo tempo sarà definito come lo Stesso o rindifferenziato, posto all'origine dei cicli o tra due cicli.) Comunque, la ripetizione resta esterna a qualche cosa di ripetuto, che va posto come primo, giacché viene a stabilirsi una linea di demarcazione tra una prima volta e la stessa ripetizione. Il problema di sapere se la prima volta si sottrae alla ripetizione (si dice allora che essa è «una volta per tutte»), o se, viceversa, si lascia ripetere in un ciclo o da un ciclo a un altro, dipende unicamente dalla riflessione dell'osservatore. Poiché la prima volta è posta come lo Stesso, c'è da chiedersi se il secondo presenti sufficiente somiglianza col primo per essere identificato con lo Stesso, ma la questione può essere risolta solo instaurando rapporti di analogia nel giudizio, tenuto conto delle variazioni di circostanze empiriche (Lutero analogo a Paolo, la rivoluzione francese analoga alla repubblica romana). Ma le cose vanno molto diversamente dal punto di vista della forma pura o della linea retta del tempo. Difatti ora, ogni determinazione (primo, secondo e terzo; il prima, il durante

e il dopo) è già ripetizione in sé nella forma pura del tempo e in rapporto all'immagine dell'azione. Il prima, la prima volta, è ripetizione non meno che la seconda o la terza. Poiché ogni volta è in sé ripetizione, il problema non è più giudicabile dalle analogie della riflessione rispetto a un ipotetico osservatore, ma deve essere vissuto come il problema delle condizioni interiori dell'azione rispetto all'immagine straordinaria. La ripetizione non verte più (ipoteticamente) su una prima volta che può sottrarsi, e che comunque le resta esteriore; la ripetizione verte in forma imperativa su ripetizioni, su modi o tipi di ripetizione. La linea di demarcazione, la «differenza», si è dunque singolarmente spostata: non si trova più tra la prima volta e le altre, tra il ripetuto e la ripetizione, ma tra questi tipi di ripetizione. Ciò che si ripete è la stessa ripetizione. Per di più, «una volta per tutte» non qualifica ora un primo che si sottragga alla ripetizione, ma viceversa un tipo di ripetizione che si oppone a un altro operante un'infinità di volte (così come si oppongono la ripetizione cristiana e la ripetizione atea, quella kierkegaardiana e la nietzschiana, giacché in Kierkegaard è la stessa ripetizione che opera una volta per tutte, mentre secondo Nietzsche, essa opera per tutte, e non vi è qui una differenza numerica, ma una differenza fondamentale tra questi due tipi di ripetizione).

Come spiegare che la ripetizione quando verte sulle ripetizioni, quando le riunisce tutte introducendovi la differenza, acquista nello stesso tempo un potere di selezione temibile? Tutto dipende dalla distribuzione delle ripetizioni secondo la forma, l'ordine, l'insieme e la serie del tempo. Ora questa distribuzione è assai complessa. Secondo un primo livello, la ripetizione del Prima si definisce in maniera negativa e per difetto: *si* ripete perché non si sa, perché non si ricorda, ecc., perché non si è capaci dell'azione (sia essa empiricamente già compiuta o ancora da compiere). Il «*si*» significa qui l'inconscio dell'Es come prima potenza della ripetizione. La ripetizione del Durante si definisce con un divenire-simile o un divenire-uguale: *si* diviene capaci dell'azione, *si* diviene uguali all'immagine dell'azione, dove il «*si*» significa l'inconscio dell'Ego, la sua metamorfosi, la sua proiezione in un Io o ego-ideale come seconda potenza della ripetizione. Ma poiché divenire-simile o uguale significa sempre divenire simile o uguale a qualcosa che si presuppone identico in sé, che si presuppone beneficiare del privilegio di un'identità originaria, ne consegue che l'immagine dell'azione a cui si diventa simile o uguale è valida qui ancora solo per l'identità del concetto in generale o dell'Io. A questo livello, le due prime ripetizioni raccolgono dunque e si ripartiscono le caratteristiche del negativo e dell'identico, così come ci erano sembrate costituire i limiti della rappresentazione. A un livello diverso, l'eroe ripete la prima, quella del Prima, come in un sogno e

secondo un certo modo nudo, meccanico, cristallizzato che costituisce il comico; e tuttavia questa ripetizione non sarebbe nulla se non rinviasse già come tale a qualcosa di nascosto, di mascherato nella propria serie, capace d'introdurvi contrazioni come un *Habitus* esitante in cui maturi l'altra ripetizione. Questa seconda ripetizione del Durante è quella in cui l'eroe s'impadronisce appunto del travestimento, riveste la metamorfosi che gli restituisce su un modo tragico, con la propria identità, l'intimo della sua memoria e di tutta la memoria del mondo, che egli pretende, divenuto ormai capace di agire, di uguagliare all'intero tempo. Ecco dunque che le due ripetizioni, a questo secondo livello, riprendono e ripartiscono a loro modo le due sintesi del tempo, le due forme, la nuda e la vestita, che le caratterizzano.

Certo si potrebbe pensare che le due ripetizioni entrino in un ciclo in cui formano due parti analoghe, ricomincino anche alla fine del ciclo, e che infine, avviando un secondo percorso analogo al primo, le due ipotesi, l'intraciclica e l'interciclica, non si escludano, ma si rafforzino e ripetano le ripetizioni a livelli differenti. *Ma in tutto questo, tutto dipende dalla natura del terzo tempo*: l'analogia esige che sia dato un terzo tempo, come il cerchio del *Fedone* esige che i suoi due archi si completino in un terzo in cui si decida interamente del loro ritorno. Per esempio, si è distinto l'Antico Testamento, ripetizione per difetto, e il Nuovo Testamento, ripetizione per metamorfosi (Gioacchino da Fiore); o, per altro verso, si è distinta l'età degli dèi, per difetto, nell'inconscio degli uomini, e l'età degli eroi, per metamorfosi nell'io degli uomini (Vico). La risposta alla duplice domanda se (1°) i due tempi si ripetano l'un l'altro secondo una misura analogica, all'interno dello stesso ciclo; e se (2°) questi due tempi siano a loro volta ripetuti in un nuovo ciclo analogo, dipende principalmente e unicamente dalla natura del terzo tempo (*Il Testamento* a venire di Gioacchino, *L'età degli uomini* di Vico, *L'homme sans nom* di Ballanche). Difatti se il terzo tempo, l'avvenire, è il luogo proprio della decisione, può darsi benissimo che, per sua natura, esso elimini le due ipotesi intraciclica e interciclica, le *disfi* entrambe, metta il tempo in linea retta, lo raddrizzi e ne tragga la forma pura, in altre parole che lo faccia uscire dai suoi «cardini», e come terza ripetizione renda impossibile la ripetizione delle altre due. Così anziché assicurare il ciclo e l'analogia, il terzo tempo li sopprime. Allora, la differenza tra le ripetizioni, conforme alla nuova linea di demarcazione diviene la seguente: il Prima e il Durante sono e restano ripetizioni, che operano però solo una volta per tutte. La terza ripetizione le distribuisce secondo la linea retta del tempo, ma anche le elimina, le costringe a operare solo una volta per tutte, serbando il «tutte le volte» per il solo terzo tempo. In questo senso, Gioacchino da

Fiore aveva visto l'essenziale: ci sono due significati per un solo significato. E l'essenziale è il terzo Testamento. Ci sono due ripetizioni per un solo ripetuto, ma solo il significato, il ripetuto *si* ripete in se stesso, abolendo i propri significati come le proprie condizioni. La linea di demarcazione, allora, non è più tra una prima volta e la ripetizione che essa rende ipoteticamente possibile, ma tra le ripetizioni condizionali e la terza ripetizione, *ripetizione nell'eterno ritorno* che rende impossibile il ritorno delle altre due. Solo il terzo Testamento ruota su se stesso. Non c'è eterno ritorno se non nel terzo tempo: qui il piano fisso si anima di nuovo, o la linea retta del tempo, come trascinata dalla propria lunghezza, riforma una strana curva, che non somiglia in alcun modo al ciclo precedente, ma che sfocia nell'informale, e non vale se non per il terzo tempo e per quanto gli appartiene. Come si è visto, né la condizione dell'azione per difetto, né la condizione dell'agente per metamorfosi tornano, torna solo *l'incondizionato* nel prodotto come eterno ritorno. La forza espulsiva e selettiva dell'eterno ritorno, la sua forza centrifuga, consiste nel distribuire la ripetizione nei tre tempi dello pseudociclo, ma anche nel far sì che le due prime ripetizioni non tornino, che siano una volta per tutte, e che solo per tutte le volte, per l'eterno, torni la terza ripetizione che ruota su se stessa. Il negativo, il simile, l'analogo sono ripetizioni, ma non tornano, respinti per sempre dalla ruota dell'eterno ritorno.

Che Nietzsche non ci abbia dato una esposizione chiara dell'eterno ritorno, risulta sia alla luce di una semplice « critica oggettiva » del testo, sia al lume di una sua comprensione poetica e drammatica, anche modesta. Lo stato del testo di *Zarathustra* mostra che solo due volte si parla dell'eterno ritorno: una prima volta quando il nano, il pagliaccio parla (III, «La visione e l'enigma»), e un'altra quando parlano le bestie (III, «Il convalescente»). La prima volta fa sì che Zarathustra si ammali, soggiaccia a un incubo spaventoso e sia indotto a fare un viaggio per mare. La seconda volta, dopo una nuova crisi, Zarathustra convalescente sorride alle sue bestie, pieno d'indulgenza, pur sapendo che il suo destino sarà soltanto in una terza volta taciuta (che annuncia la fine, «il segno giunge»). Non possiamo servirci delle note postume se non nella direzione confermata dalle opere pubblicate da Nietzsche, in quanto tali note vanno considerate come appunti personali, destinati a un'elaborazione futura. Sappiamo soltanto che *Also sprach Zarathustra* è un'opera incompiuta, che doveva avere un seguito con la morte di Zarathustra: come un terzo tempo, una terza volta. Tuttavia la progressione drammatica di *Zarathustra*, così come ci è pervenuta, consente di porre una serie di domande e di risposte.

1° Perché Zarathustra la prima volta cade in collera, e prova un incubo così terribile, quando il nano dice «ogni verità è ricurva, il

tempo stesso è un circolo»? Come spiegherà più tardi, interpretando il suo incubo, egli ha paura che l'eterno ritorno significhi il ritorno del Tutto, dello Stesso e del Simile, compreso il ritorno del nano, del più piccolo degli uomini (III, «Il convalescente»). Egli teme particolarmente che la ripetizione sia negativa e per difetto: che si ripeta a furia d'esser sordi, nani e storpi, appollaiati sulle spalle altrui, a forza di non essere capaci di portare a termine l'azione (la morte di Dio), anche se l'azione è stata compiuta. Ed egli sa pure che una ripetizione circolare sarebbe necessariamente di questo tipo. Per questo Zarathustra nega che il tempo sia un circolo, e risponde al nano: «Tu, spirito di gravità!... non prendere la cosa troppo alla leggera!». Egli vuole invece che il tempo sia una linea retta, dalle due direzioni opposte. E se si torna un cerchio, stranamente discentrato, esso si formerà soltanto «al termine» della linea retta...; 2° Perché Zarathustra attraversa una nuova crisi e diviene convalescente? Zarathustra è come Amleto, il viaggio per mare lo ha reso *capace*, ha conosciuto il divenire-simile, il divenire-uguale della metamorfosi eroica; e tuttavia sente che l'ora non è ancora venuta (III, «Della beatitudine non voluta»). Ormai l'ombra del negativo è stata scongiurata, egli sa che la ripetizione non è quella del nano. Ma il divenire-uguale, il divenire-capace della metamorfosi lo ha soltanto avvicinato a una supposta Identità originaria, senza che sia stata ancora scongiurata l'apparente positività dell'identico. Occorrerà la nuova crisi e la convalescenza. Solo allora le bestie possono dire che lo Stesso e il Simile tornano, ed esporre l'eterno ritorno come una certezza naturale positiva; ma Zarathustra ormai non le ascolta più, fa finta di dormire, sa che l'eterno ritorno è anche altra cosa, e non fa tornare lo stesso o il simile; 3° Perché Zarathustra tuttavia non dice ancora nulla, perché non è ancora «maturo», perché non lo diverrà se non in una terza volta taciuta? La rivelazione che tutto non torna, né torna lo Stesso, implica un senso di angoscia quanto la credenza nel ritorno dello Stesso e del tutto, benché si tratti di un'altra angoscia. Concepire l'eterno ritorno come il pensiero selettivo, e la ripetizione nell'eterno ritorno come l'essere selettivo, costituisce la prova più alta. Bisogna vivere e concepire il tempo fuori dai suoi cardini, il tempo posto in linea retta che elimina spietatamente coloro che vi si imbarcano, che vengono così sulla scena, che non ripetono se non una volta per tutte. La selezione si fa tra ripetizioni: coloro che ripetono negativamente, identicamente, saranno eliminati, poiché non ripetono se non una volta. L'eterno ritorno appartiene soltanto al terzo tempo: il tempo del dramma, dopo il comico, dopo il tragico (il dramma è definito quando il tragico diviene gioioso, e il comico si fa comico del sovrumano). L'eterno ritorno si ha soltanto attraverso la terza ripetizione, nella terza ripetizione. Il cerchio si trova alla fine della

linea. Né il nano, né l'eroe, né Zarathustra malato, né Zarathustra convalescente torneranno. Non soltanto l'eterno ritorno non fa tutto tornare, ma fa perire coloro che non sopportano la prova. (E Nietzsche annota attentamente i due tipi distinti che non sopravvivono alla prova: il piccolo uomo passivo o l'ultimo degli uomini, il grande uomo attivo, eroico, divenuto l'uomo «che vuole perire»)¹¹. Il Negativo non torna, né l'identico, né torna lo Stesso e il Simile, né l'Analogo e l'Opposto. Solo l'affermazione torna, in altre parole il Differente, il Dissimile. Quanta angoscia prima di trarre gioia da una tale affermazione selettiva: nulla torna di ciò che nega l'eterno ritorno, né il difetto né l'uguale, torna solo l'eccessivo. Torna soltanto la terza ripetizione. A prezzo della somiglianza e dell'identità dello stesso Zarathustra, è necessario che Zarathustra le perda, e che periscano la somiglianza dell'Ego e l'identità dell'io, bisogna che Zarathustra muoia. Zarathustra eroe si era uguagliato, ma egli si uguagliava al disuguale, salvo a perdere ora l'identità fittizia dell'eroe. Difatti «si» ripete eternamente, ma a questo punto «si» designa il mondo delle individualità impersonali e delle singolarità preindividuali. L'eterno ritorno non è l'effetto dell'identico su un mondo divenuto simile, né un ordine esteriore imposto al caos del mondo, l'eterno ritorno, viceversa, è l'identità interna del mondo e del caos, il Caosmo. E come il lettore potrebbe credere che Nietzsche implicava nell'eterno ritorno il Tutto, lo Stesso, l'identico, il Simile e l'Uguale, l'io e l'Ego, proprio lui, il critico più implacabile di queste categorie? E come credere che egli concepisse l'eterno ritorno come un ciclo, lui che oppone la «sua» ipotesi a ogni ipotesi ciclica? Come credere che egli cadesse nell'idea insulsa e falsa di un '*opposizione* tra un tempo circolare e un tempo lineare, un tempo antico e un tempo moderno?

Ma c'è da chiedere quale sia il contenuto di questo terzo tempo, di questo informale al termine della forma del tempo, di questo cerchio discentrato che si sposta al termine della linea retta; e ancora quale sia questo contenuto colpito, «modificato» dall'eterno ritorno. Da parte nostra si è cercato di dimostrare che si trattava del simulacro, esclusivamente dei simulacri. I simulacri implicano essenzialmente, sotto una stessa potenza, l'oggetto = x nell'inconscio, la parola = x nel linguaggio, l'azione = x nella storia. I simulacri sono sistemi in cui il differente si relaziona al differente *mediante* la stessa differenza. L'essenziale è di non trovare in tali sistemi alcuna *identità preesistente*, alcuna somiglianza interiore. Tutto nelle serie è differenza, e nella comunicazione delle serie differenza di differenza.

Quanto si sposta e si maschera nelle serie non può né deve essere identificato, ma esiste, agisce come il differenziante della differenza. Senonché due sono i modi in cui la ripetizione procede necessariamente dal gioco della differenza. Da una parte, ogni serie

può esplicarsi e svilupparsi solo implicando le altre; ripetendo quindi le altre, e ripetendosi nelle altre che la implicano a sua volta; inoltre essa non è *implicata* dalle altre serie, senza esservi implicata come *implicante* le serie stesse, sicché essa torna in se stessa tante volte quante torna in un'altra. Il tornare in sé è il fondo delle nude ripetizioni, come il tornare in altro è il fondo delle ripetizioni vestite. Dall'altra, il gioco che presiede alla distribuzione dei simulacri assicura la ripetizione di ogni combinazione numericamente distinta, in quanto i differenti «colpi» non sono in sé numericamente ma soltanto formalmente distinti, in modo che tutti i risultati siano compresi nel numero di ciascuno secondo i rapporti dell'implicato e dell'implicante ora ricordati, tornando ciascuno negli altri conforme alla distinzione formale dei lanci, ma anche tornando sempre in se stesso conforme all'unità del gioco della differenza. Sotto ogni aspetto, la ripetizione nell'eterno ritorno appare come la potenza propria della differenza; e lo spostamento e il travestimento di ciò che si ripete non fanno altro che riprodurre la divergenza e il discentramento del differente in un solo movimento che è la *diaphora* come trasporto, traslato. L'eterno ritorno afferma la differenza, la dissomiglianza e il «dispars», il caso, il multiplo e il divenire. Zarathustra è il triste precursore dell'eterno ritorno. Ciò che l'eterno ritorno elimina sono appunto tutte le istanze che soffocano la differenza, ne arrestano il trasporto sottomettendola al quadruplice giogo della rappresentazione. La differenza non si riconquista, non si libera che al termine della sua potenza, cioè con la ripetizione nell'eterno ritorno. L'eterno ritorno elimina ciò che lo rende a sua volta impossibile rendendo impossibile il trasporto della differenza: elimina lo Stesso e il Simile, l'Analogo e il Negativo come presupposti della rappresentazione, giacché la r(e)-appresentazione e i suoi presupposti tornano, ma una volta, solo una volta, una volta per tutte, esclusi per tutte le volte.

Tuttavia siamo soliti parlare dell'unicità del gioco della differenza, come pure di «stessa serie», quando essa torna in sé, e di «serie simili» quando l'una torna nell'altra. Senonché minimi spostamenti nel linguaggio esprimono dislocazioni e inversioni nel concetto. Si è visto che le due formule: «i simili differiscono» e «i differenti si somigliano» appartenevano a mondi del tutto estranei. Qui accade lo stesso: *l'eterno ritorno è sì il Simile, la ripetizione nell'eterno ritorno è sì l'identico, ma appunto la somiglianza e l'identità non preesistono al ritorno di ciò che torna*, non qualificano innanzitutto ciò che torna, ma si confondono assolutamente col suo ritorno. *Né lo stesso né il simile tornano*, ma lo Stesso è il tornare di ciò che torna, *vale a dire del Differente*: il simile è il tornare di ciò che torna, *vale a dire del Dissimile*. La ripetizione nell'eterno ritorno è lo stesso, ma in quanto si dice unicamente della differenza e del differente. Si dà qui un rovesciamento completo del

mondo della rappresentazione, e del significato che «identico» e «simile» avevano in esso. Tale rovesciamento non è soltanto speculativo, ma eminentemente pratico in quanto definisce le condizioni di legittimità dell'uso dei termini *identico* e *simile* connettendoli esclusivamente ai simulacri, e denuncia come illegittimo l'uso ordinario che se ne è fatto dal punto di vista della rappresentazione. Questo spiega perché la filosofia della differenza ci pare mal fondata, fintantoché ci si limita a contrapporre, terminologicamente, alla piattezza dell'identico come uguale a sé, la profondità dello Stesso che si presume raccolga il differente¹². Difatti lo Stesso che comprende la differenza, e l'identico che la lascia fuori di sé, benché possano essere contrapposti in vari modi, restano pur sempre principi della rappresentazione, e al massimo alimentano la disputa della rappresentazione infinita e della rappresentazione finita. La vera distinzione non sta tra l'identico e lo stesso, ma tra l'identico, lo stesso o il simile, assunti qui indifferentemente in quanto vengono posti a vario titolo come primi — e l'identico, lo stesso o il simile esposti come seconda potenza, e tanto più potenti, in quanto ruotano allora attorno alla differenza e si dicono della differenza in sé. Allora effettivamente tutto cambia. Lo Stesso, discentrato per sempre, non ruota effettivamente attorno alla differenza se non quando a sua volta, assumendo tutto l'Essere, si applica soltanto ai simulacri che assumono tutto «l'essente».

La storia del lungo errore è la storia della rappresentazione, la storia delle icone. Lo Stesso, l'identico, infatti, ha un senso ontologico: la ripetizione nell'eterno ritorno di ciò che differisce (la ripetizione di ogni serie implicante). E anche il simile ha un senso ontologico: l'eterno ritorno di ciò che rende disuguale (la ripetizione delle serie implicate). Senonché l'eterno ritorno suscita a sua volta ruotando una certa illusione in cui si specchia e di cui gioisce servendosene poi per raddoppiare la sua affermazione di ciò che differisce, e producendo ora un'immagine d'identità come se si trattasse della *fine* del differente. Produce un'immagine di somiglianza come *effetto* esteriore del «dispar»; produce un'immagine del negativo come la *conseguenza* di ciò che afferma, la conseguenza della propria affermazione, circondando se stesso e il simulacro di questa identità, di questa somiglianza e di questo negativo. Ma si tratta appunto di un'identità, di una somiglianza e di un negativo simulati, di cui dispone come di una fine sempre mancata, di un effetto sempre deformato, di una conseguenza sempre deviata, prodotti dal funzionamento del simulacro. Se ne serve ogni volta per discentrare l'identico, deformare il simile e deviare la conseguenza. È vero difatti che non si danno altre conseguenze se non sviare, altre somiglianze se non deformate, altra identità se non discentrata, altra fine se non mancata. Gioiando di ciò

che produce, l'eterno ritorno denuncia ogni altro uso dei fini, delle identità, delle somiglianze e delle negazioni, e persino la negazione, anzi soprattutto la negazione, serve nel modo più radicale, ai fini del simulacro, per negare tutto ciò che nega l'affermazione differente e multipla, per specchiarvi la propria affermazione e duplicarvi ciò che afferma. È caratteristica essenziale del funzionamento del simulacro simulare l'identico, il simile e il negativo.

Tra il senso ontologico e il senso simulato si dà una concatenazione necessaria. Il secondo deriva dal primo, ossia rimane alla deriva, privo di autonomia e di spontaneità, semplice effetto della causa ontologica che ne dispone come la tempesta. Ma come potrebbe la rappresentazione evitare di profittarne, di nascere una volta dalle spume del mare grazie all'illusione? Come impedirle di fare dell'illusione un «errore»? Così accade che l'identità del simulacro, l'identità simulata, si trovi proiettata o re-troiettata sulla differenza interna, mentre la somiglianza esterna simulata si trova interiorizzata nel sistema. Il negativo diviene principio e agente, ogni prodotto di funzionamento assume autonomia. Si suppone allora che la differenza non abbia valore, non sia e non sia pensabile se non in uno Stesso preesistente che la comprenda come differenza concettuale, e la determini mediante l'opposizione dei predicati. Si suppone che la ripetizione non abbia valore, non sia e non sia pensabile se non in virtù di un Identico che la ponga a sua volta come differenza senza concetto e la espliciti negativamente. Anziché assumere la nuda ripetizione come il prodotto della ripetizione vestita, e questa come la potenza della differenza, si fa della differenza un sottoprodotto dello stesso nel concetto, della ripetizione vestita, un derivato della nuda, e della nuda, un sottoprodotto dell'identico fuori del concetto. Nello stesso ambito della rappresentazione, da un lato la differenza si pone come differenza concettuale, e dall'altro, la ripetizione è posta come differenza senza concetto. E poiché si dà differenza concettuale anche tra i concetti ultimi determinabili in cui si distribuisce lo stesso, il mondo della rappresentazione viene a trovarsi stretto in una trama di analogie, che fa della differenza e della ripetizione i concetti della semplice riflessione. Lo Stesso e l'identico possono essere interpretati in vari modi: nel senso di una durata ($A \text{ è } A$), nel senso di un'uguaglianza ($A = A$) o di una somiglianza ($A \neq B$), nel senso di un'opposizione ($A \neq \text{non } -A$), nel senso di un'analogia (come suggerisce da ultimo il terzo escluso, che determina le condizioni in cui il terzo termine appare determinabile solo in un rapporto identico al rapporto degli altri due $A/\text{non-}A(B) = C/\text{non-}C(D)$). Ma tutti questi modi sono propri della rappresentazione, a cui l'analogia viene a dare un tocco finale, uno specifico suggello come elemento estremo, e costituiscono lo sviluppo del *senso errato* che tradisce

contemporaneamente la natura della differenza e quella della ripetizione. Qui ha inizio il lungo errore, tanto più lungo in quanto si produce una volta.

Si è visto come l'analogia appartenesse essenzialmente al mondo della rappresentazione. Quando si fissano i limiti dell'iscrizione della differenza nel concetto in generale, il limite superiore è rappresentato da concetti ultimi determinabili (i generi di essere o categorie) mentre il limite inferiore è rappresentato dai più piccoli concetti determinati (specie). Nella rappresentazione finita, la differenza generica e la differenza specifica differiscono nell'essenza e nel comportamento, ma sono strettamente complementari: l'equivocità dell'una ha come correlato l'univocità dell'altra. In realtà, ciò che è univoco è il genere *in rapporto alle proprie specie*, ma ciò che è equivoco è l'Essere *in rapporto agli stessi generi o categorie*. L'analogia dell'essere implica a un tempo questi due aspetti: l'uno per cui l'essere si distribuisce in forme determinabili che ne distinguono e variano necessariamente il senso, l'altro per cui, così distribuito, l'essere è necessariamente ripartito a essenti ben determinati, provvisto ciascuno di un unico senso. Ciò che è mancato ai due estremi è il senso collettivo dell'essere, e il gioco della differenza individuante nell'essente. Tutto si svolge tra la differenza generica e la differenza specifica. Il vero universale è mancato, non meno che il vero singolare: l'essere non ha senso comune se non distributivo, e l'individuo non ha differenza se non generale. Per quanto si voglia «aprire» la serie delle categorie, o addirittura rendere infinita la rappresentazione, l'essere continua a dirsi in vari sensi secondo le categorie, e ciò di cui si dice non è determinato se non da differenze «in generale». Il fatto è che il mondo della rappresentazione presuppone un certo tipo di distribuzione sedentaria che divide o ripartisce il distribuito per dare a «ciascuno» la sua parte fissa (come nel cattivo gioco, nella pessima maniera di giocare, le regole preesistenti definiscono ipotesi distributive secondo le quali si ripartisce il risultato dei lanci). Allora si comprende meglio come la ripetizione si opponga alla rappresentazione. La rappresentazione implica essenzialmente l'analogia dell'essere. Ma la ripetizione è la sola Ontologia realizzata, *in altri termini* l'univocità dell'essere. Da Duns Scoto a Spinoza, la posizione dell'univocità si è sempre imperniata su due tesi fondamentali. Secondo la prima, ci sono certo forme dell'essere, ma contrariamente alle categorie tali forme non comportano alcuna divisione nell'essere come pluralità di senso ontologico. Secondo l'altra, ciò di cui Tessere si dice è ripartito secondo differenze individuanti essenzialmente mobili, che danno necessariamente a «ciascuno» una pluralità di significati modali. Tale assunto è esposto e dimostrato genialmente sin dalle prime pagine dell'*Etica* ove si legge che gli *attributi* sono irriducibili a generi o a

categorie, perché sono *formalmente* distinti, ma tutti uguali e *ontologicamente* uno, e non introducono alcuna divisione nella sostanza che si esprime o si dice attraverso di loro in un solo e stesso senso (in altri termini, la distinzione reale fra attributi è una distinzione formale e non numerica); e che d'altronde i *modi* sono irriducibili a specie, in quanto si ripartiscono negli attributi secondo differenze individuanti che si esercitano in intensità come gradi di potenza, che li relazionano immediatamente all'essere univoco (in altri termini, la distinzione numerica tra «essenti» è una distinzione modale e non reale). Ma non è la stessa cosa nel vero lancio di dadi, ove i lanci si distinguono formalmente, ma per un lancio ontologicamente uno, in quanto le buttate implicano, spostano e riportano le loro combinazioni le une nelle altre attraverso lo spazio unico e aperto dell'univoco? Allo spinozismo, perché l'univoco divenga oggetto di affermazione pura, manca soltanto di far ruotare la sostanza attorno ai modi, *ossia di realizzare l'univocità come ripetizione nell'eterno ritorno*. Giacché se è vero che l'analogia ha due aspetti, l'uno per cui l'essere si dice in vari sensi, l'altro per cui esso si dice di qualcosa di fisso e di ben determinato, l'univocità da parte sua ha due aspetti del tutto opposti, secondo i quali l'essere si dice «comunque» in un solo e stesso senso, e pertanto di ciò che differisce, della stessa differenza sempre mobile e spostata nell'essere. L'univocità dell'essere e la differenza individuante hanno, al di fuori della rappresentazione, un legame non meno profondo di quello della differenza generica e della differenza specifica nella rappresentazione dal punto di vista dell'analogia. L'univocità significa che ciò che è univoco è l'essere stesso, che ciò che è equivoco è ciò di cui si dice, il che è proprio il contrario dell'analogia. L'essere si dice secondo forme che non rompono l'unità del suo senso, si dice in un solo e stesso senso attraverso tutte le sue forme, e per questo abbiamo opposto alle categorie nozioni di un'altra natura. Ma ciò di cui esso si dice differisce, ciò di cui si dice è proprio la differenza. Non è l'essere analogo che si distribuisce in categorie, e ripartisce una parte fissa agli essenti, ma sono gli essenti a ripartirsi nello spazio dell'essere univoco aperto da tutte le forme. L'apertura appartiene essenzialmente all'univocità. Alle distribuzioni sedentarie dell'analogia si contrappongono le distribuzioni nomadi o le anarchie incoronate nell'univoco. «Tutto è uguale!» e «Tutto torna!», risuonano soltanto qui. Ma il *Tutto è uguale* e il *Tutto torna* possono dirsi solo là dove si è raggiunto il punto estremo della differenza. Solo allora è possibile una sola e stessa voce per tutto il multiplo dalle infinite vie, un solo e stesso Oceano per tutte le gocce, un solo clamore dell'Essere per tutti gli essenti. Ma occorre che per ogni essente, per ogni goccia e in ogni via, si sia toccato lo stato di eccesso, cioè la differenza che li sposta e traveste, e li fa tornare, ruotando sulla sua mobile estremità.

1 Cfr. Ch. Péguy, *Clio*, Paris, Gallimard, 1917, p. 45 e p. 114.

2 P. Servien, *Principes d'esthétique*, Paris, Boivin, 1935, pp. 3-5, *Science et poésie*, Paris, Flammarion, 1947, pp. 44-47.

3 Nella comparazione di cui sopra, i testi a cui si fa riferimento sono tra i più noti di Nietzsche e di Kierkegaard. Per S. Kierkegaard: *Gjentagelsen*, in Samlede Vaerker, 15 voll., Copenhagen, Kristiania, 1901-1936, vol. III, (trad. it. La ripresa, Milano, Comunità, 1954); Papirer, Copenhagen, 1900-48, IV A 117, (trad. it. Diario, 2 voll., Brescia, Morcelliana, 19632); Frygt og Bæven, in Samlede Vaerker, cit., vol. III, (trad. it. Timore e tremore, Milano, Comunità, 1948); la nota importantissima di Begrebet Angest, in Samlede Vaerker, cit., vol. IV, (trad. it. Il concetto dell'angoscia, Firenze, Sansoni, 1968). E sulla critica della memoria, cfr. Philosophiske Smuler, in Samlede Vaerker, cit., vol. IV, (trad. it. Briciole di filosofia, Bologna, Zanichelli, 1963), e Stadier paa Livets Vei, in Samlede Vaerker, cit., vol. VI, (trad. fr. Etapes sur le chemin de la vie, Paris, Gallimard, 1948). Quanto a F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, in Gesammelte Werke, 23 voll., München, Musarion Ausgabe, 1923-29, vol. XIII, (trad. it. Così parlò Zarathustra, in Opere, Milano, Adelphi, 1964 sgg., vol. VI, tomo I), soprattutto parte II, Della redenzione; e i due grandi passi della parte III, La visione e l'enigma e Il convalescente, l'uno concernente Zarathustra malato e che discute col proprio demone, l'altro, Zarathustra convalescente che parla ai suoi animali; ma anche Der handschriftliche Nachlass, trad. it. Frammenti postumi, in Opere, cit., in cui Nietzsche oppone esplicitamente la «sua» ipotesi all'ipotesi ciclica, e critica in blocco le nozioni di somiglianza, di uguaglianza, di equilibrio e di identità. Cfr. Der Wille zur Macht, in Gesammelte Werke, cit., vol. XVIII; (trad. fr. Volonte de puissance, Paris, Gallimard, pp. 295-301). Per Péguy, infine, ci si riferisce essenzialmente a Jeanne d'Arc e a Clio.

4 Cfr. S. Kierkegaard, Frygt og Bæven, trad. it. cit., pp. 2640, sulla natura del movimento reale, che è «riedizione» e non mediazione, e che si oppone al falso movimento logico astratto di Hegel; cfr. le osservazioni in Papirer, trad. it. cit. Anche in Péguy si trova una profonda critica del «movimento logico». Péguy lo denuncia come uno pseudomovimento, conservatore, accumulatore, capitalizzatore: cfr. Clio, cit., pp. 45 sgg. E qui il nostro si avvicina alla critica kierkegaardiana.

5 Cfr. F.W. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, trad. it. cit., p. 243, parte III, Di antiche tavole e nuove, § 4: «Solo un pagliaccio può pensare: l'uomo può anche essere saltato d'un balzo».

6 La formula e il fenomeno dell'estensione discreta sono chiaramente poste in evidenza da Michel Tournier in un suo saggio di prossima pubblicazione.

7 Non manca certo in Kant una specificazione infinita del concetto; ma poiché questo infinito non è virtuale (indefinito), non si può trarre alcun

argomento favorevole alla posizione di un principio degli indiscernibili. Al contrario, secondo Leibniz, è molto importante che la comprensione del concetto di un esistente (possibile o reale) sia attualmente infinita: Leibniz lo afferma con chiarezza in *Essais de Theodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'homme*, in *Die philosophischen Schriften*, 7 voll., a cura di C. I. Gerhardt, Berlin, 1885-1890, vol. VI (trad. it. *Dei saggi sulla giustizia di Dio e sulla libertà dell'uomo nell'origine del male*, in *Scritti filosofici*, 2 voll., Torino, Utet, 1967-1968, vol. I, pp. 457-624): «Dio solo vede, non certo la fine della risoluzione, fine che non ha luogo...». Quando Leibniz usa la parola «virtualmente» per specificare l'inerenza del predicato nel caso delle verità di fatto (ad esempio, nel *Discours de Metaphysique*, in *Die philosophischen Schriften*, cit., vol. V; trad. it. *Discorso di metafisica*, in *Scritti filosofici*, cit., vol. I, pp. 63-110, § 8); virtuale deve perciò essere inteso, non come il contrario di attuale, ma nel senso di «avvolto», «implicato», «impresso», il che non esclude affatto l'attualità. In senso stretto, la nozione di virtuale è giustamente infocata da Leibniz, ma soltanto a proposito di una specie di verità necessarie (proposizioni non reciproche): cfr. *Essais de Theodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'homme*, trad. it. cit.

8 S. Freud, *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*, in *Gesammelte Werke*, 12 voll., Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien, 1925-1934; trad. it., in *De la technique psychoanalytique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953. Sulla strada di un'interpretazione negativa della ripetizione psichica (si ripete perché ci si inganna, perché non si elabora il ricordo, perché non si ha coscienza, perché non si hanno istinti), nessuno è andato più lontano e con maggior rigore di F. Alquié, *Le désir d'éternité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1943, capp. II-IV.

9 Freud invoca per l'appunto il transfert per mettere in questione la sua legge globale del rapporto inverso. Cfr. *Jenseits des Lustprinzips*, in *Gesammelte Werke*, cit., (trad. it. *Al di là del principio del piacere*, in *Psicoanalisi e società*, Roma, Newton Compton Editori, 1969, pp. 127- 128); ricordo e riproduzione, rammemorazione e ripetizione si oppongono in teoria, ma occorre praticamente rassegnarsi al fatto che il malato riviva nella cura certi avvenimenti rimossi. «Così, il rapporto tra riproduzione e ricordo varia da caso a caso». Gli studiosi che hanno insistito più profondamente sull'aspetto terapeutico e liberatorio della ripetizione così come appare nel transfert, sono S. Ferenczi e O. Rank, in *Entwicklungsziele der Psychoanalyse*, in *Neue Arbeiten zur ärztlichen Psychoanalyse* Wien, 1924.

10 C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, (trad. it. *Tristi tropici*, Milano, Il Saggiatore, 1960, p. 197).

11 M. C. Ghyka, *Le nombre d'or*, 2 voll., Paris, Gallimard, 1931, vol. I, p. 65.

12 Sul rapporto della ripetizione con il linguaggio, ma anche con le maschere e la morte, nell'opera di R. Roussel, cfr. il bel libro di M. Foucault,

Raymond Roussel, Paris, Gallimard, 1963; «La ripetizione e la differenza sono così bene intrecciate l'una nell'altra e si compongono con tanta esattezza che non è possibile dire quale venga per prima...» (pp. 35-37). «Anziché essere un linguaggio che cerca di cominciare, esso è la figura seconda delle parole già parlate. È il linguaggio di sempre travagliato dalla distruzione e dalla morte... Per natura esso è ripetitivo... (non già la ripetizione) laterale delle cose che si ridicono, ma quella, radicale, che è passata sopra al non-linguaggio e che deve a questo vuoto valicato di essere poesia...» (pp. 61-63). Si consulti anche di M. Butor l'articolo su Roussel in *Répertoire I*, Paris, Editions de Minuit, 1960, (trad. it. Repertorio, Milano, Il Saggiatore, 1961), che analizza il duplice aspetto della ripetizione che incatena e salva.

13 Biliardo e predatore (in it. si può avanzare; *barca* e *parca*). Parole combinate secondo uno schema pseudomofonico, fondato sulla similarità consonantica: b - p, occlusive labiali entrambe, ma di cui la prima è sonora, l'altra sorda [N.d.T.].

14 Nelle *Lois de l'imitation* (Paris, Alcan, 1890), Gabriel Tarde mostra come la rassomiglianza, per esempio tra specie di tipo diverso, rimanda all'identità dell'ambiente fisico, vale a dire a un processo ripetitivo che assume taluni elementi inferiori alle forme considerate. Tutta la filosofia di Tarde, come vedremo con più precisione, è fondata sulle due categorie di differenza e di ripetizione: la differenza è a un tempo l'origine e la destinazione della ripetizione, in un movimento sempre più «possente e ingegnoso», che tiene «sempre più conto dei gradi di libertà». Questa ripetizione differenziale e differenziarne, Tarde pretende di sostituirla in tutti i campi all'opposizione. Roussel e Péguy potrebbero rivendicare la sua formula: «La ripetizione è un procedimento stilistico ben altrimenti energico e meno stancante dell'antitesi, e dopo tutto più proprio a rinnovare un soggetto» (*L'opposition universelle*, Paris, Alcan, 1897, p. 19). Nella ripetizione, Tarde vedeva un'idea tipicamente francese; è vero altresì che Kierkegaard vi vedeva un concetto tipicamente danese. Ma entrambi volevano intendere che la ripetizione fonda una dialettica ben diversa da quella di Hegel.

15 Sulla differenza interna, che non è tuttavia intrinseca o concettuale, cfr. I. Kant. *Prolegomena*, in *Werke*, 23 voll., Berlin, 1902-1955, vol. V; trad. it. *Prolegomeni*, Bari, Laterza, 1967, § 13, (si veda l'opposizione tra *innere Verschiedenheit* e *innerlich Verschiedenheit*).

1 Cfr. O. Redon, *A soi-même 1867-1915*, Paris, Floury, 1922, p. 63: «La forma plastica, intendo percepita oggettivamente, per se stessa, secondo le leggi dell'ombra e della luce, coi mezzi convenzionali del modellato, è esclusa dalle mie opere... Tutta la mia arte si limita alle sole risorse del chiaroscuro, e deve anche molto agli effetti della linea astratta, come agente di origine profonda, che agisce direttamente sullo spirito».

2 Aristotele, *La metafisica*, X, 4, 8 e 9. Sulle tre specie di differenza, comune, propria ed essenziale, Porfirio, *Isagoge*, 8-9. Cfr. anche i manuali tomistici ad esempio, il capitolo *De differentia* in *Elemento philosophiae aristotelico-thomisticae*, di Joseph Gredt (Freiburg, Herder, 1956, vol. I, pp. 122-125).

3 Porfirio, *Isagoge*, 8, 20: «La differenza di ragionevole venendosi ad aggiungere all'animale lo fa altro, mentre quella di muoversi lo rende soltanto di qualità altra dall'essere in riposo».

4 Aristotele, *La metafisica*, III, 3, 998 b, 20-27; e *Topici*, VI, 6, 144 a, 35-40.

5 È noto che Aristotele non parla mai di analogia a proposito dell'essere. Egli determina le categorie come dei *prōs ἄλλο* e senza dubbio anche come degli *τῶν ἑξ ἑαυτοῦ* (sono i due casi, al di fuori dell'equivocità pura, in cui v'è «differenza» senza genere comune). I *prōs ἄλλο* si dicono in rapporto a un termine unico, che è come un senso comune; ma tale senso comune non è un genere, in quanto forma soltanto una unità distributiva (implicita e confusa), e non come il genere, una unità collettiva, esplicita e distinta. Quando la scolastica traduce i *prōs ἄλλο* in «analogia di proporzionalità», essa ha dunque ragione. Tale analogia in effetti non deve essere intesa nel senso stretto del matematico, e non suppone alcuna uguaglianza di rapporto. Essa si definisce, il che è molto diverso, attraverso una interiorità del rapporto: il rapporto di ogni categoria con l'essere è interiore ad ogni categoria, autonomamente ciascuna di esse ha unità ed essere, in virtù della propria natura. Tale carattere distributivo è posto chiaramente in risalto da Aristotele, quando egli identifica le categorie a delle *diáirēseis*. E nonostante talune recenti interpretazioni, c'è proprio una spartizione dell'essere che corrisponde ai modi in cui si distribuisce agli «enti». Ma nei *prōs ἄλλο* il termine unico non è semplicemente l'essere come senso comune, è già la sostanza come senso primo. Donde lo slittamento verso l'idea degli *τῶν ἑξ ἑαυτοῦ* che implicano una gerarchia. A tal proposito la scolastica parlerà «di analogia di proporzione»: non c'è più un concetto distributivo che si riferisca formalmente a dei termini differenti, ma un concetto seriale che si riferisce formalmente, eminentemente, a un termine principale, e in misura minore agli altri. L'Essere è innanzitutto, in atto, analogia di proporzionalità; ma non presenta anche, «virtualmente», una analogia di proporzione?

6 Per *plan-blanc* (in it. si può avanzare pruno-bruno), si veda la nota a p. 43.

7 Cfr. E. Laroche, *Histoire de la racine nem en grec ancien*, Paris, Klincksieck, 1949. E. Laroche mostra che l'idea di distribuzione in *nòmos-nšmo* non è in un rapporto semplice con quella di partizione (*tšmuo, dafw diauršw*). Il senso pastorale di *nšmo* (far pascolare) non implica che tardivamente una spartizione della terra. La società omerica non conosce recinti né proprietà di pascoli: non si tratta di distribuire la terra alle bestie, ma al contrario di distribuire queste bestie, di ripartirle qua e là in uno spazio illimitato, foresta o fianco di montagna. Il *nòmos* designa innanzitutto un luogo di occupazione, ma senza limiti precisi (per esempio, la distesa attorno a una città). Donde anche il tema del «nomade».

8 E. Gilson solleva tutti questi problemi nel suo libro *Jean Duns Scot*, Paris, Vrin, 1952, pp. 87-88, 114, 236-237, 629, ove egli insiste sul rapporto dell'analogia col giudizio, e più particolarmente col giudizio di esistenza (p. 101).

9 Cfr. F. W. Nietzsche: «L'hybris, questa parola pericolosa, è la pietra di paragone di ogni eracliteo» (*Die philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, in *Gesammelte Werke*, cit., vol. IV, p. 149 sgg. E sul problema della gerarchia, «il nostro problema, di noi spiriti liberi», cfr. *Menschliches, Allzumenschliches*, in *Gesammelte Werke*, cit., vol. VIII-IX (trad. it., *Umano, troppo umano*, in *Opere*, cit., vol. IV, tomo II, Prefazione, § 6-7). Il superuomo come «norma superiore di tutto ciò che è»: cfr. *Ecce Homo*, in *Gesammelte Werke*, cit., vol. XXI (trad. it. *Ecce Homo*, in *Opere*, cit., vol. VI, tomo III), e *Also sprach Zarathustra*, trad. it. cit., § 6.

10 Sull'indifferenza verso il piccolo o il grande, cfr. G. W. Leibniz, *Tentamen anagoricum* in *Die philosophischen Schriften*, ed. Gerhardt, cit., vol. VII. Si noterà che per Leibniz, non meno che per Hegel, la rappresentazione infinita non si lascia ridurre a una struttura matematica: nel calcolo differenziale, e nella continuità, c'è un elemento architettonico non matematico o supermatematico. Inversamente, Hegel sembra chiaramente riconoscere nel calcolo differenziale la presenza di un vero infinito, che è l'infinito del «rapporto»; ciò che egli rimprovera al calcolo, è soltanto di esprimere il vero infinito sotto la forma matematica della «serie» che è un falso infinito. Cfr. *Die Wissenschaft der Logik*, in *Werke*, 19 voll., Stuttgart, Iubiläumausgabe, 1927 sgg., voll. IV-V (trad. it., *Scienza della logica*, 2 vol., Bari, Laterza, 1968, vol. I, p. 365 sgg.). È noto che l'interpretazione moderna spiega interamente il calcolo differenziale in termini di rappresentazione finita; noi analizziamo tal punto di vista nel capitolo IV.

11 G. W. F. Hegel, *Die Wissenschaft der Logik*, trad. it. cit., tomo II, pp. 482, 493, 494. Cfr. anche *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in *Werke*, cit., voll. IX-X (trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, 2 vol., Bari, Laterza, 1967', vol. I, § 116-122, pp. 115-121). Sul passaggio dalla differenza all'opposizione, e alla

contraddizione, cfr. il commento di Jean Hyppolite, *Logique et existence*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953, pp. 146-157.

12 Sull'infinito, il genere e la specie, cfr. G. W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke*, cit., vol. II (trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia, 1970, vol. I, pp. 133-140, 242-245).

13 Cfr. G. W. Leibniz, *Nova calculi differentialis applicatio...* (1964). Su un principio di determinazione reciproca, così come Salomon Maïmon lo ricava da Leibniz, cfr. M. Guérout, *La philosophie transcendente de Salomon Maïmon*, Paris, Alcan, 1929, pp. 75 sgg. (ma né Maïmon, né Leibniz distinguono la determinazione reciproca dei rapporti e la determinazione completa dell'oggetto).

14 G. W. Leibniz, *Dal carteggio con Arnauld*, in *Die philosophischen Schriften*, cit., vol. II; trad. it. *Scritti filosofici*, cit., vol. I, p. 166: «Io avevo detto che l'anima, esprimendo naturalmente ed in un certo senso tutto l'universo e secondo il rapporto che gli altri corpi hanno con il suo e esprimendo di conseguenza, più immediatamente ciò che appartiene alle parti del proprio corpo, deve, in virtù delle leggi del rapporto che le sono essenziali, esprimere in modo particolare qualche movimento straordinario delle parti del proprio corpo...». Cfr. anche (ibidem, pp. 149) Leibniz a Arnauld (30 aprile 1687), i «gradi di rapporto».

15 L. Althusser denuncia nella filosofia di Hegel l'onnipotenza dell'identità, vale a dire la semplicità di un principio interno: «La semplicità della contraddizione hegeliana non è infatti possibile che per la semplicità del principio interno che costituisce l'essenza di ogni periodo storico. Appunto perché è possibile, di diritto, ridurre la totalità, l'infinita diversità di una data società storica... a un principio interno semplice, questa stessa semplicità, acquisita così di diritto alla contraddizione, può riflettervisi». Ecco perché egli rimprovera al circolo hegeliano di non avere che un solo centro, ove tutte le figure si riflettono e si conservano. Althusser oppone a Hegel un principio della contraddizione multipla o iper-determinata, che egli crede di trovare in Marx: «Le differenze che costituiscono ciascuna delle istanze in gioco..., se si fondano in una unità reale, non si dissolvono come un puro fenomeno nell'unità interiore di una contraddizione semplice». (Resta il fatto, secondo Althusser, che è ancora la contraddizione a trovarsi iperdeterminata e differenziale, ed è appunto l'insieme delle sue differenze che si fondano legittimamente in una contraddizione principale). Cfr. Pour Marx, Paris, Maspéro, 1966 (trad. it. *Per Marx*, Roma, Editori Riuniti, 1967, *Contraddizione e iper- determinazione*, pp. 84-87).

16 F. Nietzsche non si stanca di denunciare l'assimilazione di «affermare» con «portare». (Cfr. *Jenseits von Gut und Böse*, in *Gesammelte Werke*, cit., vol. XV; trad. it. *Al di là del bene e del male*, in *Opere*, cit., vol. VI, tomo II, § 213: «Pensare e prendere sul serio una cosa, soppesarla gravemente — questo per loro è tutt'uno, soltanto in tal modo essi hanno vissuto»). Portare implica appunto una falsa attività, una falsa affermazione che si carica soltanto dei prodotti del nichilismo. Gasi Nietzsche definisce Kant e Hegel

come «operai della filosofia», che accumulano e conservano una massa enorme di giudizi di valore costituiti, anche se si tratta per loro di soggiogare il passato; in tal senso, essi sono ancora schiavi del negativo (§ 211).

17 17 F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, trad. it. cit., § 211. Sul «no» del padrone, che è conseguenza, in opposizione al «no» dello schiavo, che è principio, cfr. *Zur Genealogie der Moral*, in *Gesammelte Werke*, cit., vol. XV (trad. it. *Genealogia della morale*, in *Opere*, cit., vol. VI, tomo II, § 10).

18 Più oltre, segnatamente a p. 196, così il Deleuze definisce il termine dispari: «Chiamiamo dispari il triste precursore, la differenza in sé, al secondo grado, che pone in rapporto le stesse serie eterogenee e disparate» (N.d.T.).

19 Citato da J. Wahl, in *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Paris, Alean, 1920, p. 37. Tutta l'opera di Jean Wahl è una profonda meditazione sulla differenza; sulle possibilità dell'empirismo di esprimerne la natura poetica, libera e selvaggia; sull'irriducibilità della differenza al semplice negativo; sui rapporti non hegeliani dell'affermazione e della negazione.

20 Nei due saggi che rinnovano l'interpretazione di Nietzsche, Pierre Klossowski pone in risalto il seguente elemento: «Dio è morto non significa che la divinità cessa in quanto esplicitazione dell'esistenza, ma in quanto il garante assoluto dell'identità dell'io responsabile scompare all'orizzonte della coscienza di Nietzsche, il quale, a sua volta, si confonde con tale scomparsa... Altro non resta (alla coscienza) che dichiarare che la sua stessa identità è un caso fortuito mantenuto arbitrariamente come necessario, salvo poi a farsi passare per la ruota universale della fortuna, ad abbracciare, ove le sia possibile, la totalità dei casi, lo stesso fortuito nella sua totalità necessaria. Ciò che sussiste è dunque l'essere, e il verbo essere, il quale non si applica mai all'essere stesso, ma al fortuito»; cfr. P. Klossowski, *Nietzsche e Le polythéisme et la parodie*, in *Un si funeste désir*, Paris, Gallimard, 1963, pp. 220-221. «Ciò significa che il soggetto pensante perderebbe la propria identità a partire da un pensiero coerente che lo escluderebbe da se stesso?... Qual è la mia parte in questo movimento circolare in rapporto al quale io sono incoerente, rispetto a questo pensiero così perfettamente coerente, che mi esclude nell'istante stesso che lo penso? In che modo può esso violare l'attualità dell'io, di quell'io che tuttavia esso esalta? Liberando le fluttuazioni che lo significavano in quanto io in modo che non altro mai che il passato risuona nel suo presente... Il *Circulus vitiosus deus* non è che una denominazione del segno che qui assume una fisionomia divina alla maniera di Dioniso». Cfr. P. Klossowski, *Oubli et artamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du même*, in Nietzsche, Paris, Editions de Minuit, 1966, pp. 233-235.

21 Sulla critica della divisione platonica mossa da Aristotele, cfr. *Analitici primi*, I, 31; *Analitici secondi*, II, 5 e 13 (in quest'ultimo testo Aristotele lascia alla divisione un certo ruolo nella determinazione della specie, a

costo di correggere con un principio di continuità le insufficienze che crede di scoprire nella concezione di Platone). Ma a che punto la determinazione di specie sia soltanto un'apparenza ironica, e non lo scopo della divisione platonica, si scorge chiaramente, ad esempio, nella *Politica*, 266 b-d.

22 Sotto questo aspetto il mito deve essere completato da un modello di un altro genere, il paradigma, che consente di distinguere per analogia i parenti, i servi, gli avventizi, i mistificatori. Allo stesso modo la prova dell'oro comporta numerose selezioni: eliminazione delle impurità, eliminazione degli altri metalli «della stessa famiglia» (cfr. *Politica*, cit., 303 d-e).

23 Sembra proprio che i principali fraintendimenti segnalati da Heidegger come interpretazioni errate della propria filosofia, dopo *Sein und Zeit* (Halle, Niemeyer, 1935; trad. it. *Essere e tempo - L'essenza del fondamento*, Torino, UTET, 1969) e *Was ist Metaphysik?* (Bonn, Cohen, 1931; trad. it. *Che cos'è la metafisica?*, Firenze, La Nuova Italia, 1967) riguardino questo punto: il NO heideggeriano rinvia, non al negativo nell'essere, ma all'essere come differenza, e non alla negazione, ma alla domanda. Quando Sartre all'inizio di *L'être et le néant* (Paris, Gallimard 1960; trad. it. *L'essere e il nulla*, Milano, Il Saggiatore, 1965), analizza l'interrogazione, ne fa un momento preliminare della scoperta del negativo e della negatività, procedendo in qualche modo, in senso contrario a Heidegger. È vero che non si tratta di un fraintendimento, poiché Sartre non si propone di commentare Heidegger. Invece Merleau-Ponty parte da un'ispirazione heideggeriana più reale, quando, sin dalla *Phénoménologie de la perception* (Paris, Gallimard, 1945; trad. it. *Fenomenologia della percezione*, Milano, Il Saggiatore, 1965), parla di «piega» o di «increspatura» (in opposizione ai «vuoti» e ai «laghi» di non-essere sartriani), e quando più tardi ritorna a una ontologia della differenza e della domanda nelle pagine postume di *Le visible et l'invisible*.

A nostro avviso le tesi di Heidegger possono essere riassunte così: 1° Il no non esprime il negativo, ma la differenza tra l'essere e l'essente. Cfr. La prefazione di *Vom Wesen des Grundes* (Halle, 1928, trad. it. *L'essenza del fondamento*, cit., p. 623, «La differenza ontologica è il non tra ente ed essere») e il poscritto di *Was ist Metaphysik?*: «Ciò che non è mai né in nessuna parte un essente non si rivela come il Se-differenziante di ogni essente?»; 2° Questa differenza non è «tra...» nel senso comune del termine, ma è la Piegatura, *Zwiefalt*, costitutiva dell'essere, e della maniera con cui l'essere costituisce l'essente, nel doppio movimento della «apertura» e del «velamento». L'essere è effettivamente il differenziarne della differenza, donde l'espressione: differenza ontologica. (Cfr. *Dépassement de la métaphysique*, trad. fr. in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, pp. 89 sgg.); 3° La differenza ontologica corrisponde alla domanda ed è l'essere della domanda, che si sviluppa in problemi, delimitando determinati campi in rapporto all'essente. Cfr. *Vom Wesen des Grundes*, trad. it. cit., pp. 635-636; 4° Così intesa, la differenza non è oggetto di rappresentazione. La rappresentazione, come elemento della metafisica, subordina la differenza all'identità se non altro per riferirla a un *tertium* come centro di una

comparazione tra due termini tenuti a differire (l'essere e l'essente). Heidegger riconosce che questo punto di vista della rappresentazione metafisica è ancora presente in *Wom Wesen*, ove il terzo è trovato nella «trascendenza dell'essere-qui». Ma la metafisica non può affatto pensare né la differenza in sé, né l'importanza di ciò che separa come di ciò che unisce (il differenziante). Non v'è sintesi, mediazione né riconciliazione nella differenza, ma al contrario un'ostinazione nella differenziazione. Tale è la «svolta» al di là della metafisica: «Se l'essere stesso può illuminare nella sua verità la differenza che esso preserva in sé dell'essere e dell'essente, può farlo soltanto quando la differenza si manifesta a sua volta specialmente...» (*Dépassement de la métaphysique*, trad. fr. cit., p. 89). Su questo punto, cfr. B. Allemann, Hölderling und Heidegger, Zürich-Freiburg, Emmendingen, 1954 (trad. fr., Paris, Presses Universitaires de France, 1954, pp. 157-162, 168-172), e J. Beaufret, *Introduction au poème de Parménide*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955, pp. 45-55, 69-72; 5° La differenza non si lascia dunque subordinare all'identico o all'Uguale, ma deve essere pensata nello Stesso, e come lo Stesso. Cfr. *Identität und Differenz* (Pfullingen, Günther Neske, 1957). E *L'homme habite en poète*, trad. fr., in *Essais et conférences*, cit., p. 231: «Lo stesso e l'uguale non si sovrappongono, come pure lo stesso e l'uniformità vuota del puro identico. L'uguale si applica sempre al senza-differenza, al fine che tutto si accordi in esso. Lo stesso invece è appartenenza reciproca del differente a partire dalla congiunzione operata dalla differenza. Non si può dire lo stesso se non quando la differenza è pensata... Lo stesso esclude ogni premura nel risolvere le differenze nell'uguale: nell'uguagliare sempre e null'altro. Lo stesso compone il differente in un'unione originaria. L'uguale invece si disperde nella scialba unità dell'uno semplicemente uniforme».

Noi consideriamo come fondamentale la «corrispondenza» della differenza e della domanda, della differenza ontologica e dell'essere della domanda. È da chiedersi tuttavia se lo stesso Heidegger non abbia favorito fraintendimenti, con la sua concezione del «Nulla», col suo modo di «mettere il trattino» all'essere invece di mettere tra parentesi il (non) di non-essere. E poi, basta opporre lo Stesso all'identico per pensare la differenza originaria e sottrarla alle mediazioni? Se è vero che taluni commentatori hanno potuto ritrovare in Husserl echi tomistici, Heidegger invece sta dalla parte di Duns Scoto, e infonde un nuovo splendore all'Univocità dell'essere, per quanto ci si domanda se egli attua la conversione secondo cui l'essere univoco deve dirsi soltanto della differenza, e, in tal senso, ruotare attorno all'essente. Heidegger concepisce l'essente in modo tale che questo sia veramente sottratto a ogni subordinazione di fronte all'identità della rappresentazione? Stando alla critica che egli muove all'eterno ritorno nietzschiano, si direbbe di no.

24 Cfr. nota 19, p. 100. (E sull'idea del simulacro, come appare in Klossowski in rapporto all'eterno ritorno, cfr. M. Foucault, *La prose d'Actéon*, in «Nouvelle Revue française», marzo 1964, e M. Blanchot, *Le rire des dieux*, in «Nouvelle Revue française», luglio 1965, ora tradotti in italiano in P. Klossowski, *Le leggi dell'ospitalità*, Milano, Sugar, 1968).

²⁵ Cfr. U. Eco, *Opera aperta*, Milano, Bompiani, 1962. Eco dimostrò che l'opera d'arte «classica» è vista sotto varie prospettive ed è passibile di numerose interpretazioni; ma che, ad ogni punto di vista o interpretazione, non corrisponde ancora un'opera autonoma, compresa nel caos di una grande opera. La caratteristica dell'opera d'arte «moderna» si rivela come l'assenza di centro o di convergenza (cfr. La poetica dell'opera e *L'informale come opera aperta*).

1 Giustamente Bergson, in *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Ed. du Centenaire, 1959, cap. II, pp. 82-85, distingue due aspetti della fusione o contrazione nello spirito, e della estensione nello spazio. La contrazione come essenza della durata, operante su vibrazioni materiali elementari per costituire la qualità percepita, è analizzata ancora con maggior precisione in *Matière et mémoire*, Paris, Ed. du Centenaire, 1959. I passi di Hume si trovano in *Treatise of Human Nature*, London, 1739-40, soprattutto nella 3^a parte, sez. 16. Hume distingue vigorosamente l'unione o la fusione dei casi nell'immaginazione — unione che si fa indipendentemente dalla memoria o dall'intelletto — e sottolinea la distinzione degli stessi casi nella memoria e nell'intelletto.

2 S. Butler, *Life and Habit*, London, Trubner & Co., 1878 (trad. fr. *La vie et l'habitude*, Paris, Gallimard, 1922, pp. 86-87).

3 La filosofia di Gabriel Tarde, una delle ultime grandi filosofie della Natura, erede di Leibniz, si articola su due piani. Su un primo piano, essa pone in gioco tre categorie fondamentali che regolano tutti i fenomeni: ripetizione, opposizione, adattamento (cfr. *Les lois sociales*, Paris, Alean, 1898). Ma l'opposizione è solo la figura sotto la quale una differenza si distribuisce nella ripetizione per limitarla, e per aprirla a un nuovo ordine o a un nuovo infinito; per esempio, quando la vita oppone le sue parti due a due, essa rinuncia a una crescita o moltiplicazione indefinite per formare dei tutti limitati, ma acquista così un infinito di un'altra specie, una ripetizione di un'altra natura, quella della generazione (L'opposition universelle, cit.). A sua volta l'adattamento è la figura sotto la quale correnti ripetitive s'incrociano e si integrano in una ripetizione superiore. Sicché la differenza appare tra due specie di ripetizione, e ogni ripetizione presuppone una differenza dello stesso suo grado (l'imitazione come ripetizione di un'invenzione, la riproduzione, come ripetizione di una variazione, l'irradiazione come ripetizione di una perturbazione, la sommatoria come ripetizione di un differenziale... (cfr. *Les lois de l'imitation*, cit.). Ma su un piano più profondo, è piuttosto la ripetizione che è «per» la differenza. Difatti né l'opposizione e neppure l'adattamento manifestano la figura libera della differenza: la differenza «che non si oppone a nulla e non serve a nulla», come «termine finale delle cose» (L'opposition universelle, cit., p. 445). Da questo punto di vista, la ripetizione è tra due differenze, e ci fa passare da un ordine a un altro nella differenza: dalla differenza esterna alla differenza interna, dalla differenza elementare alla differenza trascendente, dalla differenza infinitesimale alla differenza personale e monadologica. La ripetizione è dunque il processo attraverso cui la differenza non aumenta né diminuisce, ma «va differendo» e «si propone come fine a se stessa» (cfr. *Monadologie et sociologie*, e *La variatiort universelle*, in *Essais et mélanges sociologiques*, Paris, Maioine, 1895). Sarebbe assolutamente falso ridurre la sociologia di Tarde a uno psicologismo o persino a un'interpsicologia. Tarde rimprovera a Durkheim proprio di porre come dato ciò che va spiegato, «la somiglianza di milioni di

uomini». All'alternativa: dati impersonali o Idee di grandi uomini — egli sostituisce le piccole idee dei piccoli uomini, le piccole invenzioni e le interferenze tra correnti imitative. Tarde instaura così la microsociologia, che non si stabilisce necessariamente tra due individui, ma si trova già fondata in un solo e stesso individuo (per esempio, l'esitazione come «opposizione sociale infinitesimale», o l'invenzione come «adattamento sociale infinitesimale»; cfr. *Les lois sociales*, cit.). Con tale metodo, procedendo per monografie, è possibile mostrare come la ripetizione assommi e integri le piccole variazioni, naturalmente per separare il «differentemente differente» (*La logique sociale*, Paris, Alcan, 1893). L'insieme della filosofia di Tarde si presenta come una dialettica della differenza e della ripetizione, che fonda su tutta una cosmogonia la possibilità di una microsociologia.

4 M. Souriau, *Le temps*, Paris, Alcan, 1937, p. 55.

5 I tre paradossi di cui sopra costituiscono l'argomento del capitolo III di *Matière et mémoire*, cit. Sotto questi tre aspetti, Bergson oppone il passato puro o puro ricordo che è senza avere esistenza psicologica, alla rappresentazione, vale a dire alla realtà psicologica dell'immagine-ricordo.

6 H.L. Bergson, *Matière et mémoire* cit. : la stessa vita psicologica sarebbe dunque ripetuta un numero indefinito di volte, per piani successivi della memoria, e lo stesso atto dello spirito potrebbe rappresentarsi ad altezze molto differenti... (p. 250); «c'è posto per migliaia e migliaia di ripetizioni della nostra vita psicologica, raffigurata da altrettante sezioni A' B', A" B", ecc., dello stesso cono...» (p. 302). A questo punto si può osservare che la ripetizione concerne la vita psicologica, ma che non è a sua volta psicologica: la psicologia difatti inizia con l'immagine-ricordo, mentre le sezioni o i piani del cono prendono forma nel passato puro. Si tratta dunque di una ripetizione metapsicologica della vita psicologica. D'altra parte, quando Bergson parla di «piani successivi», successivo va inteso in modo del tutto figurato, in funzione del nostro occhio che percorre il disegno proposto da Bergson, dato che, nella loro propria realtà, tutti i piani sono considerati come coesistenti gli uni con gli altri.

7 G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, in *Die philosophische Schriften*, cit., vol. V (trad. it. *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in *Scritti filosofici*, cit., vol. II, pp. 165-676, libro I, cap. I).

8 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Werke*, cit., vol. IV (trad. it. *Critica della ragion pura*, Bari, Laterza, 1965, Osservazione generale intorno al passaggio dalla psicologia razionale alla cosmologia, p. 343).

9 *Ibidem*, *Analitica trascendentale*, nota del § 25, pp. 154-155.

10 Sulla forma pura del tempo, o l'incrinatura o «censura» che essa introduce nell'io, cfr. F. Hölderlin, *Anmerkungen zur Odypus, Anmerkungen zur Antigone*, in *Sämtliche Werke*, Stuttgart, Kohlhammer, 1952, vol. V (trad. it. *Note all'«Edipo»*, *Note all'«Antigone»*, in *Scritti sulla poesia e*

frammenti, Torino, Boringhieri, 1958) e il commento di Jean Beufret. che sottolinea con vigore l'influenza di Kant su Hölderlin nel saggio Hölderlin et Sophocle, in Hölderlin, remarques sur Oedipe, remarques sur Antigone, Paris, Bibliothèque 10/18, 1965, pp. 7-42, in particolare pp. 16-26.

Sul tema di un'«incrinatura» dell'IO, in rapporto essenziale con la forma del tempo intesa come istinto di morte, vanno ricordate tre grandi opere letterarie pur tra loro molto diverse: *La bête humaine*, di E. Zola, in *Les Romans*, 24 voll., Lausanne, Ed. Rencontre, 1960-1962 (trad. it. *La bestia umana*, Milano, E.L.I., 1955); *The Crake-Up* di F. S. Fitzgerald, New York, Langhin, 1945 (trad. it. *L'incrinatura*, in *L'Età del Jazz*, Milano, Il Saggiatore, 1960); *Under the Volcano*, di M. Lowry, London, I Cape 1947 (trad. it. *Sotto il vulcano*, Milano, Feltrinelli, 1966).

11 Sull'opposizione esplicita della reminiscenza con l'ineità, cfr. Fedone, 76 a-d.

12 La teoria della ripetizione storica di Marx, quale appare segnatamente in *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, (in *Werke*, 39 voll., Berlin Dietz-Verlag, 1957 sgg., vol. VIII; trad. it. *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, Roma, Editori Riuniti, 1964), si svolge intorno al seguente principio che non sembra sia stato sufficientemente compreso dagli storici; nella storia la ripetizione non è un'analogia o un concetto della riflessione dello storico, ma anzitutto una condizione dell'azione storica stessa. Harold Rosenberg, in alcune pagine assai belle, ha messo in luce che gli attori, gli agenti, della storia non possono creare se non a condizione di identificarsi con figure del passato, e in questo senso la storia è un teatro, «...la loro azione fu la ripetizione automatica di un vecchio ruolo... È la crisi rivoluzionaria, l'impulso "a creare qualcosa che non è mai esistito" che spinge la storia ad ammantarsi nel mito». (H. Rosenberg, *The Tradition of the New*, New York, Horizon Press, 1959; trad. it. *La tradizione del nuovo*, Milano, Feltrinelli, 1964, cap. XII, I Romani risorti, p. 123).

Per Marx, la ripetizione è comica quando cambia direzione, cioè quando, in luogo di condurre alla metamorfosi e alla produzione del nuovo, forma una sorta di involuzione, il contrario di una creazione autentica: il travestimento comico sostituisce la metamorfosi tragica. Ma sembra che per Marx la ripetizione comica o grottesca venga necessariamente dopo la ripetizione tragica, evolutiva o creatrice («tutti i grandi avvenimenti e personaggi storici si ripetono per così dire due volte... la prima, come tragedia, la seconda, come farsa»). Quest'ordine temporale non sembra tuttavia assolutamente fondato. La ripetizione comica opera per difetto, sul modo del proprio passato. L'eroe affronta necessariamente la ripetizione in quanto «l'azione è troppo grande per lui»: l'assassinio di Polonio è comico per difetto, e così l'inchiesta di Edipo. La ripetizione tragica viene dopo, costituisce il momento della metamorfosi. È vero che questi due momenti non sono indipendenti, e esistono solo per il terzo, di là dal comico e dal tragico: per la ripetizione drammatica nella produzione di qualcosa di nuovo, che esclude lo stesso eroe. Ma quando i due primi elementi assumono un'indipendenza astratta, o divengono generi, allora è il genere

comico a succedere al genere tragico, come se lo scacco della metamorfosi, elevato all'assoluto, presupponesse un'antica metamorfosi già compiuta.

Va notato che la struttura a tre tempi della ripetizione è tanto quella di Amleto quanto quella di Edipo. Hölderlin lo mostrava per Edipo con straordinario rigore quando segnalava che le dimensioni relative del prima e del dopo potevano variare secondo la posizione della cesura (si veda la rapida morte di Antigone in opposizione al lungo errare di Edipo). Ma l'essenziale è la persistenza della struttura triadica. A questo proposito, Rosenberg interpreta Amleto in modo del tutto conforme allo schema holderliniano, con la cesura costituita dal viaggio per mare: cfr. op. cit., Cap. XI, pp. 107-121. Amleto non somiglia ad Edipo soltanto per l'argomento, ma anche per la forma drammatica.

Il dramma non ha se non una forma che riunisce le tre ripetizioni. È evidente che Zarathustra di Nietzsche è un dramma, vale a dire un teatro. La prima occupa la maggior parte del libro, secondo il modo dell'errore e del passato: questa azione è troppo grande per me (cfr. l'idea del «pallido criminale» o tutta la storia comica della morte di Dio, o la paura di Zarathustra davanti alla rivelazione dell'eterno ritorno — «I tuoi frutti sono maturi, ma tu, tu non sei maturo per i tuoi frutti»). Quindi viene il momento della cesura o della metamorfosi, «il Segno», in cui Zarathustra diviene capace. Manca il terzo momento, quello della rivelazione e dell'affermazione dell'eterno ritorno, che implica la morte di Zarathustra, ma come è noto, Nietzsche non ebbe il tempo di scrivere la terza parte che progettava. È questa la ragione per cui abbiamo considerato sempre la dottrina nietzschiana come non enunciata, ma destinata a un'opera futura: Nietzsche ha descritto solo la condizione passata e la metamorfosi presente, ma non l'incondizionato che doveva risulterne come «avvenire».

Il tema dei tre tempi si ritrova già nella maggior parte delle concezioni cicliche: come i tre Testamenti di Gioacchino da Fiore, o le tre età di Vico, l'età degli dei, l'età degli eroi, l'età degli uomini. Il primo tempo è necessariamente per difetto, e come chiuso su di sé; il secondo, aperto, testimonia della metamorfosi eroica; ma la parte più essenziale o più misteriosa si trova nel terzo tempo, che svolge la funzione di «significato» in rapporto agli altri due (e Gioacchino da Fiore poteva scrivere che: «ci sono due cose significative per una cosa significata», in *L'Évangile éternel*, trad. fr. Paris, Rieder, 1928, p. 42). Pierre Ballanche, che deve molto a Gioacchino da Fiore e a Vico, cerca di determinare questo terzo tempo come il tempo del plebeo, Ulisse o «nessuno», «l'Uomo senza nome», il regicida o moderno Edipo che «cerca le membra sparse della grande vittima» (cfr. i singolari *Essais de palingénésie sociale*, Paris, 1827-32).

Da questo punto di vista occorre distinguere varie ripetizioni possibili, che non si conciliano esattamente: 1° Una ripetizione intraciclica che consiste nel modo in cui le due prime età si ripetono l'un l'altra, o piuttosto ripetono una stessa «cosa», azione o avvenimento a venire. E questa è soprattutto la tesi di Gioacchino da Fiore, che stabilisce una tavola delle concordanze tra l'antico e il nuovo Testamento; ma tale tesi non può ancora superare le semplici analogie della riflessione; 2° Una ripetizione ciclica in cui si suppone che, alla fine della terza età e al punto estremo di una dissoluzione, tutto ricominci dalla prima: sicché le analogie si stabiliscono

tra due cicli (Vico); 3° C'è, e qui sta tutto il problema, una ripetizione propria della terza età, e che sola potrebbe meritare il nome di eterno ritorno? Difatti, ciò che le due prime età ripetevano, era qualcosa che non appariva per sé che nella terza; ma nella terza, questa «cosa» si ripete in se stessa. Le due «significazioni» sono già ripetitive, ma il significato stesso è pura ripetizione. Per l'appunto, codesta ripetizione superiore concepita come eterno ritorno nel terzo stato basta a correggere a un tempo l'ipotesi intraciclica e a contraddire l'ipotesi ciclica. Da una parte, difatti, la ripetizione nei due primi momenti non esprime più le analogie della riflessione, ma le condizioni dell'azione in cui l'eterno ritorno è effettivamente prodotto; dall'altra, questi due primi momenti non tornano, essendo al contrario eliminati dalla riproduzione dell'eterno ritorno nel terzo. Da questi due punti di vista, Nietzsche ha profondamente ragione di opporre la «sua» concezione a ogni concezione ciclica.

13 Sul modo con cui la ripetizione kierkegaardiana si oppone al ciclo consueto, e anche al circolo delle reminiscenze, cfr. le osservazioni di M. Eliade relative al sacrificio di Abramo, in *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1949, pp. 161 sgg. L'autore ne deduce la novità delle categorie della storia e della fede.

L'importantissimo testo di Kierkegaard, sulla vera ripetizione che non deve lasciarsi «sottrarre» una differenza, si trova in *Begrebet Angest*, trad. it. cit. La teoria kierkegaardiana della condizione, dell'incondizionato e dell'assolutamente differente costituisce l'argomento di *Philosophiske Smuler eller En smule Philosophie* (trad. it. *Briciole di filosofia e postilla non scientifica*, Bologna, Zanichelli, 1962).

14 D. Lagache ha esaminato la possibilità di applicare il concetto psicologico di abitudine all'inconscio e alla ripetizione nell'inconscio (ma si ha l'impressione che così la ripetizione sia considerata nella sola prospettiva di una padronanza delle tensioni): cfr. *Le problème du transfert*, in «*Revue française de psychanalyse*», gennaio 1952, pp. 84-97.

15 Cfr. H. Maldiney, *Le Moi*, corso riassunto in «*Bulletin Faculté de Lyon*», 1967.

16 T. Lacan, *Le séminaire sur la lettre volée*, in *Ecrits*, Paris, Editions du Seuil, 1966, p. 25. Questo è certamente il testo in cui Lacan sviluppa più profondamente la sua concezione della ripetizione. Alcuni discepoli di Lacan hanno molto insistito su questo tema del «non identico», e sul rapporto della differenza e della ripetizione che ne deriva: cfr. J. A. Miller, *La suture-*, J. C. Milner, *Le point du signifiant*; S. Leclaire, *Les éléments en jeu dans une psychanalyse*, in «*Cahiers pour l'analyse*», 1966, rispettivamente nn. 1, 3 e 5.

17 L'esistenza delle serie è posta in luce da J. Lacan in due testi molto importanti: *Le séminaire sur la lettre volée*, precedentemente citata (1° serie: «re-regina-ministro», 2° serie: «polizia-ministro-Dupin») e *Le mythe individuel du ttévrosé*, Paris, Centre de Documentation Universiaire, un

commento a «l'uomo dei topi» (le due serie, paterna e filiale, che mettono in gioco in situazioni differenti il debito, l'amico, la donna povera e la donna ricca). Gli elementi e le relazioni in ciascuna serie sono determinati in funzione della loro posizione in rapporto all'oggetto virtuale sempre spostato: la lettera nel primo esempio, il debito nel secondo. «Non soltanto il soggetto, ma i soggetti presi nella loro intersoggettività si mettono in fila... Lo spostamento del significante determina i soggetti nei loro atti, nel loro destino, nei loro rifiuti, nelle loro cecità, nel loro successo e nella loro sorte, nonostante le loro qualità innate e la loro esperienza sociale, senza riguardo per il carattere o il sesso...» (Ecrits, cit., p. 30). Così si definisce un inconscio intersoggettivo che non si riduce né a un inconscio individuale né a un inconscio collettivo, e in rapporto al quale non si può più fissare una serie come originaria e l'altra come derivata (benché Lacan continui ad usare questi termini apparentemente per comodità di linguaggio).

18 S. Leclaire ha tratteggiato una teoria della nevrosi e della psicosi in riferimento con la nozione di domanda come categoria fondamentale dell'inconscio. Egli distingue in tal senso il modo di domanda nell'isterico («sono un uomo o una donna?») e nell'ossessivo («sono morto o vivo?»); nonché la posizione rispettiva della nevrosi e della psicosi in rapporto a questa istanza della domanda. Cfr. S. Leclaire, *La mort dans la vie de l'obsédé*, in «La psychanalyse», 1956, n. 2; *A la recherche des principes d'urte psychothérapie des psychoses*, in «Evolution psychiatrique», II (1958). Queste ricerche sulla forma e il contenuto delle domande vissute dal malato ci sembrano di grande importanza, e comportano una revisione del ruolo del negativo e del conflitto nell'inconscio in generale. Ancora una volta, esse traggono origine da talune indicazioni di Jacques Lacan: sui tipi di domanda nell'isteria e nell'ossessione, cfr. J. Lacan, *Ecrits*, cit., pp. 303-304; e sul desiderio, sulla sua differenza dal bisogno, sul suo rapporto con la «domanda» e con la «questione», pp. 627-693. Uno dei punti più importanti della teoria di Jung non aveva forse già chiarito la forza di «porre questioni» nell'inconscio, la concezione dell'inconscio come inconscio dei «problemi» e dei «compiti»? Jung ne faceva conseguire la scoperta di un processo di differenziazione, più profondo delle opposizioni risultanti (cfr. *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, Zurich, 1928; trad. it. *L'Io e l'inconscio*, Torino, Einaudi, 1946). È vero che Freud critica violentemente questo punto di vista in *Aus der Geschichte einer infantilen Neurose*, in *Gesammelte Werke*, cit. (trad. it. in *Casi clinici*, Torino, Einaudi, 1952), ove sostiene che il bambino non pone domande, ma desidera, non viene a confronto con dei compiti, ma con delle emozioni rette dall'opposizione, e anche in *Bruchstück einer Hysterie-Analyse*, in *Gesammelte Werke*, cit. (trad. it. Frammento di un'analisi d'isteria. Caso clinico di Dora, in *Opere*, cit., vol. IV), ove egli mostra che il nucleo del sogno non può essere che un desiderio impegnato in un conflitto corrispondente. Tuttavia tra Jung e Freud, la discussione non è forse ben posta, poiché si tratta di sapere se l'inconscio può o non può fare altro che desiderare. Bisognerebbe piuttosto domandarsi se il desiderio è soltanto una forza di opposizione, oppure una forza interamente fondata nella forza della domanda. Anche il sogno di Dora, addotto da Freud, non si lascia

interpretare che nella prospettiva di un problema (con le due serie padre-madre, Signor K.-Sig.ra K) che sviluppa una domanda di forma isterica (con la cassetta di gioielli che ha il ruolo di oggetto = X).

19 Per quanto Eros implichi l'unione di due corpi cellulari e introduca così nuove differenze vitali, «non siamo riusciti a scoprire nell'istinto sessuale quella tendenza alla ripetizione dalla cui scoperta abbiamo ricavato l'esistenza di istinti di morte». (S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, trad. it. cit., p. 173).

20 P. Ricoeur, *De l'interprétation*, Paris, Editions du Seuil, 1965 (trad. it. *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Milano, Il Saggiatore, 1967, pp. 468).

21 S. Freud, *Das Ich und das Es*, in *Gesammelte Werke*, cit.

22 S. Freud, *Hemmung, Symptom und Angst*, in *Gesammelte Werke*, cit. (trad. it. *Inibizione, sintomo e angoscia*, Torino, Boringhieri, 1951).

È tanto più strano che Freud rimproveri a Rank di farsi una concezione troppo oggettiva della nascita.

23 M. Blanchot, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955 (trad. it. *Lo spazio letterario*, Torino, Einaudi, 1967, p. 87, pp. 132-133).

24 J. L. Borges, *Ficciones*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1956 (trad. it. *La biblioteca di Babele*, Torino, Einaudi, 1955, pp. 68-69, 99-100, ora anche in *Finzioni*, Torino, Einaudi, 1967).

25 Cfr. C. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962 (trad. it. *Il totemismo oggi*, Milano, Feltrinelli, 1964, p. 110). «Non sono le rassomiglianze, ma le differenze che si assomigliano», Lévi-Strauss mostra come questo principio si sviluppi nella costituzione almeno di due serie, i termini di ciascuna serie differendo tra loro (ad esempio, per il totemismo, la serie delle specie animali distinte e quella delle posizioni sociali differenziali): la somiglianza sta «tra questi due sistemi di differenze».

26 L. Selme ha dimostrato che l'illusione di un annullamento delle differenze deve essere tanto più grande quanto più piccole sono le differenze realizzate in un sistema come nelle macchine termiche in *Principe de Carnot contre formule empirique de Clausius*, Paris, Givors, 1917. Sull'importanza delle serie disparate e della loro risonanza interna nella costituzione dei sistemi, sarà bene riferirsi a Gilbert Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1964, p. 20. (Ma G. Simondon pone come condizione un'esigenza di somiglianza tra serie, o di piccolezza delle differenze poste in gioco: cfr. pp. 254-257).

27 Cfr. nota 13, p. 43.

28 Evidentemente nell'opera di Proust si rileva una struttura ben diversa dalle epifanie di Joyce. Ma emergono anche qui due serie, quella di un antico presente (Combray come è stata vissuta) e quella di un presente attuale. Senza dubbio, stando a una prima dimensione dell'esperienza, c'è una somiglianza tra le due serie (la madeleine, la prima colazione), e persino un'identità (il sapore come qualità non soltanto simile, ma identico a sé nei due momenti). Tuttavia non è qui il segreto proustiano. Il sapore ha potere solo perché avvolge qualcosa = x , che non si definisce più con un'identità: avvolge Combray così come è in sé, frammento di passato puro, nella sua duplice irriducibilità al presente che è stato (percezione) e all'attuale presente in cui si potrebbe rivederla o ricostituirla (memoria volontaria). Ora Combray in sé si definisce attraverso la propria differenza essenziale, «differenza qualitativa» di cui Proust dice che non esiste «sulla superficie della terra», ma soltanto in una singolare profondità. Ed è questa differenza a produrre, celandosi, l'identità della qualità come la somiglianza delle serie. Qui ancora, identità e somiglianza non sono che il risultato di un differenziante. E, se le due serie sono successive l'una in rapporto all'altra, coesistono viceversa in rapporto a Combray in sé come oggetto = x che le fa risuonare. Accade d'altronde che la risonanza delle serie si apra su un istinto di morte che le oltrepassa entrambe: come lo stivaletto e il ricordo della nonna. Eros è costituito dalla risonanza, ma si supera verso l'istinto di morte, costituito dall'ampiezza di un movimento forzato (è l'istinto di morte che troverà il suo esito glorioso nell'opera d'arte, al di là delle esperienze erotiche della memoria involontaria). La formula proustiana, di «un po' di tempo allo stato puro», designa innanzitutto il passato puro, l'essere in sé del passato, cioè la sintesi erotica del tempo, ma designa più profondamente la forma pura e vuota del tempo, la sintesi ultima, quella dell'istinto di morte che approda all'eternità del ritorno nel tempo.

29 W. Gombrowicz, Cosmo, Milano, Feltrinelli, 1966. La prefazione di Cosmo tratteggia una teoria delle serie disperate, della loro risonanza e del caos. Si ritrova il tema della ripetizione, anche in Ferdydurke, Warszawa, Pánstwowy instytut wydawniczy, 1956 (trad. it. Ferdydurke, Torino, Einaudi, 1966).

30 Su questo problema, cfr. J. Laplanche e J. B. Pontalis, *Fantasme originane, fantasmes des origines, origine du fantasme*, in «Les temps modernes», aprile 1964.

31 Nelle pagine che riguardano particolarmente il fantasma freudiano J. Derrida scrive: «Dunque è il ritardo che è originario. Senza di che la differenza sarebbe la dilazione che una coscienza si concede, una presenza a sé del presente... Dire che [la differenza] è originaria, significa nello stesso tempo cancellare il mito di un'origine presente. Per questa ragione è necessario intendere "originaria" sotto cancellatura, altrimenti si farebbe derivare la differenza da un'origine piena. È la non-origine che è originaria» (*L'écriture et la différence*, Paris, Editions du Seuil, 1967; trad. it. *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1971, p. 263). Cfr. inoltre M. Blanchot, *Le rire des dieux*, cit., «... l'immagine cessa di essere seconda in rapporto a un preteso primo oggetto, e deve rivendicare un certo primato,

come l'originale prima e l'origine poi perderanno i loro privilegi di potenze iniziali... non v'è nulla di originale ma un eterno scintillio in cui si disperde, nell'esplosione della deviazione e del ritorno, l'assenza originaria».

32 Le argomentazioni di Platone sono scandite da riprese e ripetizioni stilistiche, che testimoniano di una meticolosità, come di uno sforzo per «raddrizzare» un tema, per difenderlo contro un tema affine, ma dissimile, che verrebbe a «insinuarsi». Così il ritorno dei temi presocratici si trova scongiurato, neutralizzato dalla ripetizione del tema platonico: il parricidio è così consumato più volte, e più che mai quando Platone imita coloro che egli denuncia. Cfr. P. M. Schuhl, *Remarques sur la technique de la répétition dans le Phédon*, in *Etudes platoniciennes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960, pp. 118-125 (ciò che P. M. Schuhl chiama «le litanie dell'idea»).

33 Su questo «altro» modello, che costituisce nel platonismo una sorta di equivalente del genio maligno o del Dio ingannatore, cfr. Teeteto, 176 e, soprattutto Timeo, 28 b ss. Sul fantasma, sulla distinzione delle icone e dei fantasmi, i principali testi sono da ricercarsi in *Il Sofista*, 235 c - 268 d e anche *Repubblica*, X, 601 d ss.

1 Cfr. R. Descartes, *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, Amsterdam, 1701 (trad. it. *La ricerca della verità mediante il lume naturale*, in *Opere*, 2 voll., Bari, Laterza, 1967, vol. I, pp. 99-127).

2 Feuerbach è da annoverare tra i filosofi che si spinsero più avanti circa il problema del cominciamento. Egli denuncia i presupposti impliciti nella filosofia in generale, e in quella di Hegel in particolare. Dimostra che la filosofia deve partire, non da un'intesa con un'immagine prefilosofica, ma dalla sua «differenza» con la non-filosofia. (Solo che egli reputa che l'esigenza del vero cominciamento è sufficientemente realizzata quando si parte dall'essere empirico, sensibile e concreto). Cfr. *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, in *Sämtliche Werke*, 10 voll., Stuttgart, 1903/1911, vol. II, pp. 158 sgg. (trad. it. *Per la critica della filosofia hegeliana*, in *Opere*, Bari, Laterza, 1965), e *Manifestes philosophiques* (trad. Althusser), Paris, Presses Universitaires de France, 1960, particolarmente p. 33.

2 F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen, Schopenhauer als Frzieher*, in *Gesammelte Werke*, cit., vol. VII, § 3.

4 Sul senso comune e la persistenza del modello del riconoscimento, cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, trad. it. cit., pp. 276 sgg., pp. 366 sgg. Sulla teoria kantiana dei sensi comuni, cfr. soprattutto *Kritik der Urteilskraft*, Berlin-Libau, 1790 (trad. it., *Critica del giudizio*, Bari, Laterza, 1963, § 18-20 e 40) e le dichiarazioni di principio della *Kritik der reinen Vernunft*: «La più alta filosofia, in rapporto ai fini essenziali della natura umana, non può condurre pili lontano di quanto non faccia la direzione che quest'ultima ha accordato al senso comune»; le idee della ragione pura non producono un'apparenza ingannevole se non per il loro abuso, in quanto esse ci sono date dalla natura della nostra ragione, ed è impossibile che questo tribunale supremo di tutti i diritti e di tutte le pretese della nostra speculazione racchiuda a sua volta illusioni e suggestioni originali».

5 Sulla duplice subordinazione della differenza all'identità concepita e alla somiglianza percepita, nel mondo «classico» della rappresentazione, cfr. M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966 (trad. it. *Le parole e le cose*, Milano, Rizzoli, 1967, pp. 67 sgg., 83 sgg.).

6 Platone, *Repubblica*, VII, 523 b sgg.

7 Ibidem, 524 ab. Non sarà inutile notare come G. Bachelard, in *Le rationalisme appliqué* (Paris, Presses Universitaires de France, 1949, pp. 51-56), opponga il problema o l'oggetto-portatore di problema al dubbio cartesiano, e denunci il modello del riconoscimento in filosofia.

8 Il caso dell'immaginazione è il solo caso in cui Kant considera una facoltà liberata dalla forma di un senso comune, e scopre per essa un esercizio legittimo veramente «trascendente». In effetti, l'immaginazione

schematizzante, nella Kritik der reinen Vernunft, è ancora sotto il senso comune detto logico; l'immaginazione riflettente, nel giudizio di bellezza, è ancora sotto il senso comune estetico. Ma con il sublime, l'immaginazione secondo Kant è forzata, costretta ad affrontare il proprio limite, i suo *fantast~on*, il suo massimo che è anche l'inimmaginabile, l'informe o il difforme nella natura (Kritik der Urteilskraft, trad. it. cit., § 26, p. 99), e a trasmettere la sua costrizione al pensiero, costretto a sua volta a pensare il soprasensibile, come fondamento della natura e della facoltà di pensare: il pensiero e l'immaginazione entrano qui in una discordanza essenziale, in una violenza reciproca che condiziona un nuovo tipo di accordo (§ 27, p. 106). Sicché il modello del riconoscimento o la forma del senso comune si trovano in difetto nel sublime, a vantaggio di una ben diversa concezione del pensiero (§ 29, p. 116).

9 M. Heidegger, Was Heisst Denken? Tübingen, M. Niemeyer, 19612; trad. fr. Qu'on appelle-t-on penser?, Paris, Presses Universitaires de France, 1969, p. 21. E' vero che Heidegger conserva il tema di un desiderio o di una *fil...a*, di un'analogia o meglio di un'omologia tra il pensiero e ciò che va pensato. Ma ciò è dovuto al fatto che egli conserva il primato dello Stesso, anche se questo è tenuto a somigliare e a comprendere la differenza in quanto tale. Di qui le metafore del dono, che si sostituiscono a quelle della violenza. In tutti questi sensi, Heidegger non rinuncia a quanto abbiamo già denominato i presupposti soggettivi. Come si può vedere in Sein und Zeit, c'è in effetti una comprensione preontologica e implicita dell'essere, benché, precisa Heidegger, il concetto-esplicito non debba discenderne.

10 La nozione di un «accordo-discordante» è stata chiaramente determinata da Kostas Axelos, che la applica al mondo, e si serve di un particolare segno («o/e») per designare in questo senso la differenza ontologica (cfr. Vers la pensée planétaire, Paris, Editions de Minuit, 1964).

11 A. Artaud, Préambule, in Oeuvres complètes, 7 voll., Paris, Galli-mard, 1956-1957, vol. I, pp. 9-11. Sulla corrispondenza Artaud-Rivière si leggano le riflessioni di M. Blanchot, in Le livre à venir, Paris, Gallimard, 1959 (trad. it. Il libro a venire, Torino, Einaudi, 1969).

12 Cfr. G. W. Hegel, Die Phänomenologie des Geistes (trad. it. cit., vol. I, p. 32): «Il pensiero dogmatico nel campo del sapere e nello studio della filosofia non è altro che l'opinione, secondo la quale il vero consiste in una proposizione che è un risultato fisso, o in una proposizione che viene saputa immediatamente. A questioni come le seguenti: quando sia nato Cesare, quante tese facciano uno stadio, e quale stadio, ecc., si deve dare una risposta netta... Ma la natura di una tale così detta verità è diversa dalla natura di verità filosofiche».

13 G. Flaubert, Bouvard et Pécuchet, Paris, Les Belles Lettres, 1945 (trad. it. Bouvard e Pécuchet, Torino, Einaudi, 1965). Sul male (stupidità e malvagità), sulla sua origine che è come il fondo divenuto autonomo (in

rapporto essenziale con l'individuazione), e su tutto ciò che ne deriva, Schelling scrisse pagine stupende, in *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Landshut, 1809 (trad. it. *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, Lanciano, Carabba, 1910); cfr. *Essais*, trad. fr., Aubier, 1969, pp. 265-267: «Dio lasciò che il fondo agisse in piena indipendenza...».

14 Di qui l'atteggiamento di B. Russell che privilegia le proposizioni singolari; cfr. la sua polemica con Carnap, in *An Inquiry into Meaning and Truth*, New York, 1940 (trad. it. *Significato e Verità*, Milano, Longanesi, 1963, pp. 390-406).

15 Snark [prob. < snake + shark] animale fantastico immaginato da Lewis Carroll in *The Hunting of the Snark* (La caccia dello snark) in *The Works of Lewis Carroll*, London, P. Hamlyn, 1965 [N.d.T.].

16 Cfr. l'eccellente libro di H. Elie, *Le complexe significable*, Paris, Vrin, 1936, che mostra l'importanza e i paradossi della teoria del senso, quale si sviluppa nel secolo XIV alla scuola di Guglielmo di Occam (Gregorio da Rimini, Nicolas d'Autrecourt), e quale anche la ritroverà il Meinong. La sterilità, l'inefficacia del senso così concepito, appare anche in Husserl quando egli scrive: «Lo strato dell'espressione... è improduttivo. O, se si vuole: la sua produttività, che sopraggiunge nuova con esso, la sua azione noematica si esaurisce nell'esprimere e nella forma del concettuale» (*Ideen zu reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle, Niemeyer, 1928J; trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Torino, Einaudi, 1950, p. 381).

17 Cfr. Aristotele, *Topici*, I, 4, 101 b, 30-35. La stessa illusione persiste nella logica moderna: il calcolo dei problemi, come specificamente è definito da Kolmogorov, si trova ancora ricalcato su un calcolo delle proposizioni, in «isomorfismo» con esso (cfr. P. Destouches-Février, *Rapports entre le calcul des problèmes et le calcul des propositions*, in «*Comptes rendus des séances de l'Académie des Sciences*», aprile 1945). Vedremo che un tentativo di «matematica senza negazione», come quello di G. F. C. Griss, denuncia il suo limite proprio in funzione di questa falsa concezione della categoria di problema. Leibniz invece intuisce lo scarto variabile, ma sempre profondo, tra i problemi o gli argomenti, e le proposizioni: «Si può anche dire che ci sono argomenti che stanno in mezzo fra un'idea ed una proposizione: e sono le questioni fra le quali alcune domandano soltanto un sì ed un no, e sono le più vicine alle proposizioni, altre domandano il come, le circostanze, ecc., nelle quali c'è molto da aggiungere per arrivare alle proposizioni» (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, in *Die philosophischen Schriften*, cit., vol. V; trad. it. *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in *Scritti filosofici*, cit., vol. II, libro IV, cap. I, § 2).

18 Descartes distingue i precetti relativi alle «proposizioni semplici» e i precetti relativi alle «questioni» (*Regulae*, XII), i quali per l'appunto non cominciano se non con la regola XIII, e si deducono dai primi. Lo stesso Descartes sottolinea il punto di analogia tra il suo metodo e la dialettica

aristotelica: «In questa cosa sola noi imitiamo i dialettici e cioè che come essi, ad esporre le forme dei sillogismi, suppongono che siano conosciuti i termini loro, ossia la materia, così anche noi qui richiediamo per presupposto che una questione sia perfettamente compresa» (*Regulae ad directionem ingenti*, Amsterdam, 1701; trad. it. *Regole per la guida dell'intelligenza*, in *Opere*, cit., vol. I, pp. 17-98, quindi p. 69. Anche in Malebranche si trova il ruolo subordinato delle «questioni»: cfr. *De la recherche de la verité*, Paris, 1674-75 (trad. it. *Della ricerca della verità*, Pavia, 1818-20, VI, 2, cap. 7); ma in Spinoza, nessun «problema» appare nell'uso del metodo geometrico.

Tuttavia, nella *Géométrie*, Descartes sottolinea l'importanza del procedimento analitico dal punto di vista della costituzione dei problemi, e non soltanto delle loro soluzioni (Comte, in talune pagine di profonda bellezza, insiste su questo punto e mostra come la ripartizione delle «singolarità» determini le «condizioni del problema»: cfr. *Traité élémentaire de géométrie analytique*, 1843). In tal senso si può dire che il Descartes geometra si spinga più avanti del Descartes filosofo.

19 Uno dei tratti più originali dell'epistemologia moderna è il riconoscimento di questa duplice irriducibilità del «problema» (in tal senso l'uso del termine problematico come sostantivo ci sembra un neologismo indispensabile). Cfr. G. Bouligand e la sua distinzione tra «l'elemento-problema» e «l'elemento-sintesi-globale» (in particolare *Le dèditi des absolus mathématiques*, Paris, Ed. d'Enseignement supérieur, 1949); G. Ganguilhem e la sua distinzione problema-teoria (in particolare *Le normal et le pathologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966).

20 Proclo, *Les commentaires sur le premier des éléments d'Euclide*; trad. fr., Paris, Desclée de Brouwer, pp. 65 sgg.

21 A. Lautman, *Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématique*, Paris, Hermann, 1938, vol. I, p. 13; vol. II, p. 149 («il solo elemento a priori che concepivamo è dato nell'esperienza di quest'urgenza dei problemi, anteriore alla scoperta delle loro soluzioni...»), E sul duplice aspetto delle Idee-problemi, trascendenza e immanenza, cfr. *Nouvelles recherches sur la structure dialectique des mathématiques*, Paris, Hermann, 1939, pp. 14-15.

1 Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, trad. it. cit., prefazione alla seconda edizione, p. 24: «Giacché la ragion pura speculativa ha in sé questo di peculiare, che essa può e deve misurare esattamente il suo proprio potere secondo il diverso modo col quale sceglie gli oggetti pel suo pensiero; e perfino enumerare esaurientemente tutti i differenti modi di porsi i problemi...».

2 Ibidem, Parte II, *Dialettica trascendentale*, libro I, sez. II, *Delle idee trascendentali*, p. 310 sgg.

3 Le due immagini si trovano nell'Appendice alla dialettica trascendentale, ibidem, pp. 513 e 523.

4 J. Bordas-Demoulin, *Le cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences*, Paris, 1843, vol. II, pp. 133 sgg. e 453 sgg. C. Renouvier, nonostante la sua ostilità contro le tesi di Bordas, ne dà un'analisi comprensiva e profonda in *Les labyrinthes de la métaphysique*, in «*La critique philosophique*», VI (1877).

5 S. Maimon, *Versuch uber Transzendentalphilosophie*, Berlin, 1790, p. 33. Cfr. l'importantissimo libro di M. Guérout, *La philosophie transcendente de Salomon Maïnton*, cit. (in particolare sulla «determinabilità» e la «determinazione reciproca», pp. 53 sgg., 76 sgg.).

6 J. Houël, *Essai critique sur les principes fondamentaux de la géométrie élémentaire*, Paris, Gauthier-Villars, 1887, p. 3, p. 75.

7 J. M. Hoëne-Wronski, *Philosophie de l'infini*, Paris, Didot, 1814 e *Philosophie de la technie algorithmique*, in *Oeuvres mathématiques*, Paris, Hermann, 1817. In quest'ultima opera Wronski espone la sua teoria e le sue formule di serie. Le opere matematiche di Wronski sono state ristampate da Hermann nel 1925. Sulla filosofia, cfr. F. Warrain. *L'oeuvre philosophique di Hoëne Wronski*, 3 voll., Paris, Vega, 1933-38, che istituisce i necessari confronti con la filosofia di Schelling.

8 Albert Lautman ha chiaramente notato la differenza essenziale tra l'esistenza o la ripartizione dei punti singolari, che rimandano all'elemento problema, e la specificazione di questi stessi punti che rimanda all'elemento soluzione: cfr. *Le problème du temps*, Paris, Hermann, 1946, p. 42. Egli sottolinea quindi il ruolo dei punti singolari nella loro funzione problematizzante, generatrice di soluzioni: i punti singolari: «(1) consentono la determinazione di un sistema fondamentale di soluzioni prolungabili analiticamente in ogni direzione ove non s'incontrino singolarità; 2)... il loro ruolo è di scomporre un campo in modo che la funzione che assicura la rappresentazione sia definibile su detto campo; 3) essi consentono passaggio dell'integrazione locale delle equazioni differenziali alla caratterizzazione globale delle funzioni analitiche che sono soluzioni di tali equazioni». Cfr.

Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques, cit., vol. II, p. 138.

9 C. G. Verriest, Evariste Galois et la théorie des équations algébriques, in E. Galois, Oeuvres mathématiques, Paris, Gauthier-Villars, 1961, p. 41. Il grande manifesto relativo al problema-soluzione si trova in N. H. Abel, Oeuvres complètes, vol. II, Sur la résolution algébrique des équations, Christiania, 1881. Su Abel e Galois, cfr. i due capitoli fondamentali di J. Vuillemin, La philosophie de l'algèbre, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, vol. I; Vuillemin analizza il ruolo di una teoria dei problemi e di una nuova concezione della critica della Regione in Abel, e il ruolo di un nuovo principio di determinazione in Galois: soprattutto pp. 213-221 e pp. 229-233.

10 Cfr. L. Althusser, E. Balibar, R. Establet, Lire Le Capital, 2 voll., Paris, Maspéro, 1965, vol. II: soprattutto pp. 150 sgg., 204 sgg. L'edizione italiana Leggere il Capitale (Milano, Feltrinelli, 1968), differisce, per molti riguardi, dall'edizione francese (N.d.T.).

11 J. Brunschwig, ad esempio, ha chiaramente mostrato che le domande aristoteliche *ti tō Ōn et...j¹ ous...a* non significano affatto: Che cos'è l'essere? e Che cos'è l'essenza?, ma: chi è l'essere (chi, l'essente?) e che cos'è sostanza (o meglio, come dice Aristotele, quali sono le cose che sono sostanze)? Cfr. Dialectique et ontologie chez Aristote, in «Revue philosophique», 1964.

12 C. Péguy, Clio, cit., p. 269.

13 Cfr. una delle opere più importanti del neoplatonismo che pone in atto una dialettica seriale e potenziale della differenza, Damascio, Dubitationes et solutiones de primis principiis, 2 voll., Paris, Ruelle, 1889. Sulla teoria della differenza e delle potenze di Schelling, cfr. particolarmente Stuttgarter Privatvorlesungen (trad. it. Lezioni di Stoccarda, in L'empirismo filosofico e altri scritti, Firenze, La Nuova Italia, 1967), e Die Weltzeit, in Sämtliche Werke, 14 voll., Stuttgart-Augsburg, 1856 sgg.

14 Su Platone, cfr. La Repubblica, VI, 511 b: «... considerando le ipotesi non principi, ma ipotesi nel senso reale della parola, punti di appoggio e di slancio per arrivare a ciò che è immune da ipotesi, al principio del tutto; e, dopo averlo raggiunto, ripiegare rigorosamente attenendosi alle conseguenze che ne derivano, e così discendere alla conclusione...». Il passo è oggetto dell'acuto commento di Proclo, che ne fa l'espressione del metodo del Parmenide, e se ne serve per denunciare le interpretazioni formali o scettiche già correnti al suo tempo: è chiaro che l'Uno come è distribuito nelle ipotesi del Parmenide non è lo stesso dell'Uno immune da ipotesi a cui il dialettico giunge, di ipotesi in ipotesi, e che misura la verità di ciascuna. (Cfr. Commentaire du Parmenide, cit.).

Sulla trasformazione del giudizio ipotetico in giudizio categorico nella filosofia di Maimon e di Fichte, cfr. M. Guérout, L'évolution et la structure

de la doctrine de la Science chez Fichte, Paris, Beiles Lettres, 1930, vol. I, pp. 127 sgg.

Su Hegel e la trasformazione analoga, cfr. il rapporto dell'in-sé e del per-sé nella *Phänomenologie des Geistes*, trad. it. cit.; il rapporto della stessa fenomenologia e della logica; l'idea hegeliana di «scienza», e il passaggio dalla proposizione empirica alla proposizione speculativa.

15 Citiamo ad esempio il romanzo di Ph. Sollers, *Drame*, Paris, Editions du Seuil, 1965. Questo romanzo assume come massima una formula di Leibniz: «Supponendo ad esempio che uno distribuisca a caso sulla carta una quantità di punti... io dico che è possibile trovare una linea geometrica la cui nozione sia costante e uniforme secondo una certa regola in modo che questa linea passi per tutti i punti...». Tutto l'inizio del libro è costruito sulle due formule del Problema... e del Mancato... Alcune serie si profilano in rapporto con i punti singolari del corpo del narratore, corpo ideale, «pensato più che percepito». Su la macchia cieca come punto originale dell'opera, cfr. gli interventi di Ph. Sollers e di J. Faye, in *Débat sur le roman*, in «Tel Quel», 1964, n. 17.

16 F. W. Nietzsche, *Philosophie*, in *Gesammelte Werke*, cit., vol. XVI, p. 35.

17 M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, 1929; trad. it. *Kant e il problema della metafisica*, Milano, Silva, 1962, pp. 269-270.

18 Primo termine NE della negazione francese che si completa nel PAS secondo termine [N.d.T.],

19 Nessuno si è spinto più avanti di Gabriel Tarde nella classificazione, valida in ogni campo, delle opposizioni multiple, distinguendo: formalmente, opposizioni statiche (simmetrie) o dinamiche; opposizioni dinamiche successive (ritmi) o simultanee; opposizioni simultanee lineari (polarità) o radianti; materialmente, opposizioni qualitative di serie, o quantitative; quantitative di grado, o di forza. Cfr. *L'opposition universelle*, cit.

Tarde sembra essere stato il solo a trarre le conseguenze di una tale classificazione: l'opposizione, lungi dall'essere autonoma, dall'essere un massimo di differenza, è una ripetizione minima in rapporto alla stessa differenza. Donde la posizione della differenza come realtà di un campo multiplo virtuale, e la determinazione di microprocessi in ogni campo, in quanto le opposizioni non sono che risultati sommari o processi semplificati e ingranditi. Sull'applicazione di questo punto di vista al linguaggio, e sul principio di una microlinguistica, cfr. *Les lois sociales*, cit., pp. 150 sgg. Georges Gurvitch sembra ritrovare sotto molti aspetti un'ispirazione affine a quella di Tarde, in *Dialectique et sociologie*, Paris, Flammarion, 1962; trad. it. *Dialettica e sociologia*, Roma, Città Nuova, 1968.

20 G. Guillaume, particolarmente *Conférences de l'institut Linguistique de Paris*, 1939. Un'esposizione e un'interpretazione dell'opera del Guillaume si possono leggere nel bel libro di E. Ortigues, *Le discours et le symbole*, Paris,

Aubier, 1962. Parimenti sul Ne espletivo e sulla negazione, cfr. *ibidem*, pp. 102-109; e, citati da Ortigues, J. Demourette e E. Pichon, *Essai de grammaire de la langue française*, Paris, Artrey, 1911-1952, vol. VI, capitoli 4 e 5. A Demourette e Pichon si deve la distinzione del ne «discordanziale» dal ne «forclusivo».

21 L. Althusser, J. Rancière, P. Macherey, E. Balibar, R. Establet, *Lire Le Capital*, cit. (Sulla natura e il ruolo dei concetti di opposizione, di contraddizione e di alienazione, cfr. J. Rancière, *ibidem*, vol. I, pp. 141 sgg., P. Machery, *ibidem*, vol. I, pp. 233 sgg., E. Balibar, *ibidem*, vol. II, pp. 298 sgg). Sullo schema «problema-differenziazione» come categoria della storia, è bene riferirsi ad Arnold Toynbee, invero non sospetto di marxismo: «Si può dire che una società affronta nel corso della sua esistenza un susseguirsi di problemi che ciascun membro deve risolvere da solo come meglio può. L'enunciato di ognuno di questi problemi assume la forma di una sfida che bisogna subire come una prova. Attraverso questa serie di prove, i membri della società si differenziano progressivamente gli uni dagli altri». *A Study of History*, London, Oxford University Press, 1934 sgg.

22 Sulla correlazione del centro interiore e della differenziazione, cfr. F. Meyer, *Problématique de l'évolution*, cit., pp. 112 sgg. H. F. Osborn è tra gli studiosi che hanno insistito più profondamente sulla vita come posizione e soluzione di «problemi», problemi meccanici, dinamici o propriamente biologici. I diversi tipi di occhio ad esempio possono essere studiati solo in funzione di un problema fisico-biologico generale, e delle variazioni delle sue condizioni in taluni tipi di animali. La regola delle soluzioni è che ciascuna comporti almeno un vantaggio e un inconveniente.

23 Bergson è il filosofo che spinge più a fondo la critica del possibile, ma anche colui che invoca più costantemente la nozione di virtuale. Sin da *Les données immédiates de la conscience*, cit., p. 57, la durata è definita come una molteplicità non attuale. In *Matière et mémoire*, cit., p. 310, il cono dei ricordi puri, con le sue sezioni e i suoi «punti splendenti» su ciascuna sezione è interamente reale, ma soltanto virtuale. E in *L'évolution créatrice*, cit., p. 637, la differenziazione, la creazione delle linee divergenti, è concepita come un'attualizzazione, in quanto ogni linea di attualizzazione sembra corrispondere a una sezione del cono.

24 G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, trad. it. cit., libro II, cap. I.

25 L. Vialleton, *Membres et ceintures des vertèbrés tétrapodes*, Paris, Doin, 1924, pp. 660 sgg.

26 E. Geoffroy Saint-Hilaire, *Principes de philosophie zoologique*, Paris, 1830, p. 70, ove si trovano inseriti anche gli scritti della polemica con Cuvier.

27 E. Perrier, *Les colonies animales et la formation des organismes*, Paris, Masson, 1881, pp. 701 sgg.

28 R. Ruyer, *La genèse des formes vivantes*, Paris, Flammarion, 1958, pp. 91 sgg. «È possibile svelare il mistero della differenziazione facendo di questa l'effetto delle differenze di situazione prodotte dalle divisioni uguali...». Non meno di Bergson, Ruyer ha analizzato a fondo le nozioni di virtuale e di attualizzazione; tutta la sua filosofia biologica si fonda su di esse e sull'idea del «tematico»; cfr. *Éléments de psycho-biologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1946, cap. IV.

29 L. Cuénot, *L'espèce*, Paris, Doin, 1936, p. 241.

30 La teoria kantiana dello schematismo si supera d'altronde in due direzioni: verso l'idea dialettica, che è di per sé il proprio schema e assicura la specificazione del concetto (Ragione pura, «dello scopo finale della dialettica»); e verso l'idea estetica, che fa servire lo schema al processo più complesso e più comprensivo del simbolismo (*Kritik der Uirtheilskraft*, trad. it. cit., § 49 e 59).

1 Sulla dissimmetria come «ragione sufficiente», cfr. Louis Rougier, *En marge de Curie, de Carnot et d'Einslein*, Paris, Chiron, 1922.

2 J. H. Rosny senior (Boex-Borel), *Les sciences et le pluralisme*, Paris, Alcan, 1922, p. 18: «L'energetica mostra che ogni lavoro deriva da differenze di temperatura, di potenziale, di livello, come del resto ogni accelerazione suppone differenze di velocità; verosimilmente ogni energia calcolabile implica fattori della forma $E-E'$, in cui E e E' nascondono a loro volta fattori della forma $e-e'$... Esprimendo l'intensità già una differenza, occorrerebbe definire meglio che cosa si debba intendere con ciò, e in particolare far comprendere che l'intensità non può comporsi di due termini omogenei, ma almeno di due serie di termini eterogenei». In questo suo libro straordinario sulle quantità intensive, Rosny svolge due tesi: 1) la somiglianza presuppone la differenza, talché sono le differenze a somigliarsi; 2) «solo la differenza fa concepire l'essere». Rosny era amico di Curie. Nella sua opera romanzesca, egli inventa una sorta di naturalismo in intensità che di conseguenza, ai due estremi della scala intensiva, si volge alle caverne preistoriche e si apre sugli spazi futuri della fantascienza.

3 Cfr. A. Lalande, *Valeur de la différence*, in «Revue philosophique», aprile 1955, in cui riassume le sue tesi principali. La posizione di Emile Meyerson è assai analoga, quantunque Meyerson valuti in tutt'altro modo il ruolo e il senso del principio di Carnot, anche se accetta lo stesso sistema di definizioni. Anche Albert Camus, che, in *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1956 (trad. it. *Il mito di Sisifo*, Milano, Bompiani, 1966), chiama in causa Nietzsche, Kierkegaard e Sestov, è poi molto più vicino alla tradizione di Meyerson e di Lalande.

4 L. Boltzmann, *Leçon sur la théorie des gaz*, Paris, Gauthier-Villars, 1898, tomo II, pp. 251 sgg.

5 A. Lalande, *Les illusions évolutionnistes*, Paris, Alcan, 1930, pp. 347-348. E a p. 378: «La produzione della differenza, contraria alle leggi generali del pensiero, è, rigorosamente parlando, inesplicabile».

6 L. Selme, *Principe de Carnot contre formule empirique de Clausius*, cit..

7 A) Sull'avvolgimento o «l'implicazione» della profondità nella percezione dell'estensione, cfr. l'opera in generale così importante e sin troppo misconosciuta di Jacques Paliard. (Paliard analizza le forme d'implicazione, e mostra la differenza costitutiva tra il pensiero che chiama implicito e il pensiero esplicito. In particolare, cfr. J. Paliard, *Pensée implicite et perception visuelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949, p. 6: «Non soltanto esiste un implicito involupato, ma si dà anche un implicito involupante», e p. 46: «Questo sapere implicito... ci è apparso al tempo stesso come un involupante, quali la profondità o l'affermazione sintetica

di un universo visibile, e come un involuppato, quali i molteplici impulsi che rendono concorrenti i particolari, le molteplici relazioni distanziali all'interno della profondità stessa...»).

B) Sul carattere intensivo della percezione della profondità, e sullo statuto della qualità che ne deriva, cfr. M. Pradines, *Traité de psychologie générale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1943, voi. I, pp. 405-431 e 554-569.

C) E, dal punto di vista dell'attività, sullo spazio intensivo e le operazioni spaziali di carattere intensivo, cfr. J. Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959, voi. I, pp. 75 sgg. e 210 sgg.

8 H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Bonn, Dummlers, 1885, § 428 sgg. Sul ruolo delle quantità intensive nell'interpretazione del kantismo di Cohen, cfr. le analisi di J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954, pp. 183-202.

9 Platone, *Timeo*, 35-37.

10 Nel quadro dell'intuizionismo brouweriano, G. F. C. Griss fondò e sviluppò l'idea di una matematica senza negazione: cfr. *Logique des mathématiques intuitionnistes sans negation*, in «C. R. Ac. des Se.», 8 nov. 1948; *Sur la negation*, Amsterdam, Bussum, 1948-1949.

Sulla nozione di scarto, di distanza o di differenza positiva secondo le teorie di Griss, cfr. A. Heyting, *Mathematische Grundlagenforschung, Intuitionismus Beweistheorie*, in «*Ergebnisse der Mathematik*», 1934, n. 4; trad. fr. *Les fondements mathématiques, Intuitionnisme, Théorie de la démonstration*, Paris, Gauthier-Villars, 1955. P. Février, *Manifestations et sens de la notion de complémentarité*, in «*Dialéctica*», 1948; e soprattutto N. Dequoy, *Axiomatique intuitionniste sans négation de la géométrie projective*, Paris, Gauthier-Villars, 1955, in cui l'autore dà numerosi esempi di dimostrazioni di Griss in opposizione alle dimostrazioni che comportano negazioni. I limiti di questa matematica, come osserva la Février, non sembrano discendere dalla nozione stessa di distanza o di differenza, ma soltanto dalla teoria dei problemi aggiunti da Griss: cfr. *supra*, cap. III.

11 Sulla profondità, le immagini stereoscopiche e la «soluzione delle antinomie», cfr. R. Ruyer, *Le relief axiologique et le sentiment de la profondeur*, in «*Revue de métaphysique et de morale*», luglio 1956. E sul primato della «disparità» in rapporto all'opposizione, cfr. la critica che G. Simondon fa dello «spazio odologico» di Lewin, in *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1964, pp. 232-234.

12 A. Meinong, in *Über die Bedeutung des Weberschen Gesetzes*, in «*Zschr. f. Psych. u. Phys. d. Sinnesorg.*», XI (1896), e B. Russel, in *The Principles of Mathematics*, Cambridge, 1903 (trad. it. *I principi della matematica*, Milano, Longanesi, 1951), cap. 31, hanno mostrato chiaramente la

distinzione delle lunghezze o estensioni e delle differenze o distanze. Le prime sono quantità estensive divisibili in parti uguali; le seconde sono quantità di origine intensiva, relativamente indivisibili, cioè che non si dividono senza mutare di natura. Leibniz fu il primo a fondare la teoria delle distanze, legandole allo *spatium*, e contrapponendole alle grandezze dell'*extensio*, cfr. M. Guérault, *Espace, point et vide chez Leibniz*, in «*Revue de métaphysique et de morale*», 1946.

13 Bergson definisce, sin da principio, la durata come una «molteplicità», una divisibilità, ma che non si divide senza mutare di natura: *Essai sur les données immédiates de la conscience*, cit., p. 57 sgg., e soprattutto *Matière et mémoire*, cit., pp. 341-342. Non c'è dunque soltanto una differenza di natura tra la durata e l'estensione, ma la durata si distingue dall'estensione come le differenze di natura si distinguono a loro volta dalle differenze di grado (due tipi di «molteplicità»). Tuttavia, in altro senso, la durata si confonde con la natura della differenza, e, come tale, comprende tutti i gradi della differenza: donde la reintroduzione di intensità interne alla durata, e l'idea di una coesistenza nella durata di tutti i gradi di distensione e di contrazione (che è la tesi essenziale di *Matière et mémoire* e di *La pensée e le mouvant*).

14 Sulla reticenza dei Greci, ad esempio, verso l'eterno ritorno, cfr. Ch. Mugler, *Deux thèmes de la cosmologie grecque, devenir cyclique et pluralité des mondes*, Paris, Klincksieck, 1953.

15 Pierre Klossowski ha mostrato il legame dell'eterno ritorno con talune intensità pure funzionanti come «segni»: cfr. *Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du Même*, in Nietzsche, cit. Nel suo racconto *Le Baphomet*, Paris, Mercure, 1965 (trad. it. *Il Bafometto*, Milano, Sugar, 1965), Klossowski si spinge molto lontano nella descrizione di questo mondo di «soffi» intensivi che costituisce la sostanza propria dell'eterno ritorno.

16 Cfr. G. Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, cit..

17 Sulla velocità di apparizione del tipo della forma specifica, cfr. E. Perrier, *Les colorties animales et la formation des organismes*, cit., p. 701 sgg. Perrier sottolinea la dipendenza della nozione di specie rispetto alla riproduzione sessuata: «Ad ogni nuova generazione, i caratteri comuni assumono una fissità sempre maggiore... Tutte le recenti ricerche concordano nel provare che la specie non esiste nei gruppi del regno animale in cui la riproduzione si compie senza fecondazione preliminare. Così la comparsa della specie è intimamente legata a quella della generazione sessuata» (p. 707).

18 A. Dalcq, *L'oeuf et son dynamisme organisateur*, Paris, Albin Michel, 1941, pp. 194 sgg.

19 Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grâce*, in *Die philosophischen Schriften*, cit., voi. VI; trad. it. *Principi della natura e della grazia fondati*

sulla ragione, in *Opere filosofiche*, cit., voi. I, pp. 274-299, § 6, p. 277.

20 F. Meyer, *Problématique de l'évolution*, cit., p. 193: «Il funzionamento del sistema biologico non è in contrasto con la termodinamica, è soltanto estraneo al suo campo d'applicazione». F. Meyer si rifà in questo senso alla domanda di Jordan: «Un mammifero è un essere microscopico?» (p. 228).

21 L'altro come espressione, implicazione e avvolgimento di un mondo «possibile»: cfr. M. Tournier, *Vendredi ou les limites du Pacifique*, Paris, Gallimard, 1967.

1 Cfr. nota 18, p. 326.

2 Cfr. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, in *Gesammelte Werke*, cit., vol. XV; trad. it. *Genealogia della morale*, in *Opere*, rit., vol. VI, tomo II, § 10.

3 Il tentativo più elaborato, in questo senso, è rappresentato dal libro di J. P. Faye appunto intitolato *Analogues*, Paris, Editions du Seuil, 1964. Sullo spostamento e il travestimento in serie qualsiasi, ma nello stesso tempo ponendo la ripetizione come un'analogia per un occhio nonostante tutto esterno, cfr. pp. 14-15, e in tutto il libro, il ruolo di un istinto di morte, interpretato in maniera analogica.

4 Non è il caso di domandarsi se Bouvard e Pécuchet siano proprio stupidi o no. Non è questo il punto. Il progetto di Flaubert è enciclopedico e «critico», non psicologico. Il problema della bestialità è posto in termini filosofici, come problema trascendentale dei rapporti della stupidità e del pensiero. Nello stesso essere pensante sdoppiato, o anzi ripetuto, è in gioco a un tempo la bestialità come facoltà, e la facoltà di non sopportare la bestialità. Qui Flaubert sembra riconoscere in Schopenhauer proprio maestro.

5 Arthur Adamov ha scritto su questo tema un'opera bellissima, *La grande et la petite manoeuvre*, Paris, Gallimard, 1950 (trad. it. *La grande e la piccola manovra*, in *Teatro*, Torino, Einaudi, 1963).

6 Cfr. E. Fink, *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960 (trad. fr. *Le jeu comme symbole du monde*, Paris, Editions de Minuit, 1960), e K. Åxelos, *Vers la pensée planétaire*, cit., che tentano, da un punto di vista molto differente da quello che cerchiamo di esporre, di distinguere il gioco divino dal gioco umano per trarne una formula di ciò che essi chiamano, con Heidegger, «la differenza ontologica».

7 F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, trad. it. cit.: questo e i due seguenti passi sono tratti da *Prima che il sole ascenda* (parte terza); *I sette sigilli*, S 3 (parte terza); *Dell'uomo superiore*, § 14 (parte quarta e ultima).

8 Lo Erehwon di Butler non ci sembra soltanto un modo di mascherare il no-where, ma un'inversione del now-here.

9 Una ricchissima esemplificazione a questo riguardo è reperibile in X. Abély, *Les stéréotypies*, Paris, Dirion, 1916. Uno dei migliori studi clinici della stereotipia e dell'iterazione resta quello di P. Guiraud, *Psychiatrie clinique*, Paris, Le François, 1956, pp. 106 sgg., e *Analyse du symptôme stéréotype*, in «*L'Encephale*», novembre, 1936. Paul Guiraud distingue chiaramente la perseverazione e la ripetizione (iterazioni ininterrotte o stereotipie intervallate). Difatti se i fenomeni di perseverazione possono

spiegarsi negativamente con un deficit o un vuoto mentale, quelli di ripetizione hanno come duplice proprietà di presentare condensazioni e contrazioni, e di richiedere un principio di esplicazione primario e positivo. Va osservato al riguardo che il jacksonismo, quando riferisce la ripetizione alla categoria dei sintomi «positivi», mantiene sempre il principio di un'esplicazione del tutto negativa; difatti la positività cui si richiama è la positività di una ripetizione meccanica e nuda, esprime un livello supposto di equilibrio inferiore o arcaico. In realtà, la ripetizione meccanica che costituisce l'aspetto manifesto di un'iterazione o di una stereotipia non esprime un livello d'insieme, ma riguarda essenzialmente dei frammenti, dei «pezzi» come dicevano Mocaow e Mourgue. Donde l'importanza delle contrazioni e condensazioni frammentarie. Ma in tal senso, la vera positività è la positività che investe nel frammento la totalità della vita psichica, che investe cioè nella ripetizione meccanica una ripetizione di tutt'altra natura, appartenente alla sfera dell'«istinto» sempre spostabile e mascherato (funzione timica), tanto che si è potuto dire che, nella stereotipia, solo il significante è arcaico, e non il significato; «Sotto la frammentazione del sintomo, c'è sempre un significato continuo, più o meno ricco di senso» (A. Beley e J. J. Lefrançois, *Aperçu séméiologique dramatique de quelques sthéréotypes motrices chez l'enfant*, in «Annales med. ps.» aprile 1962).

10 Butor, *La modification*, Paris, Editions de Minuit, 1957 (trad. it. *La modificazione*, Milano, Mondadori, 1959); Robbe-Grillet, *L'année dernière à Marienbad*, Paris, Editions de Minuit, 1961 (trad. it. *L'anno scorso a Marienbad*, Torino, Einaudi, 1961).

11 Cfr. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, trad. it. cit., prefazione 4 e 5-E II, *Dei sublimi: la critica dell'eroe*.

12 Cfr. M. Heidegger, *L'homme habite en poète...*, in *Essais et conférences*, cit., p. 231.

Bibliografia

Bibliografia

La prima colonna rimanda al nome dell'autore e al titolo dell'opera; la seconda precisa l'aspetto sotto il quale l'opera è citata in ordine all'argomento da noi trattato. Un asterisco contrassegna le opere di carattere particolarmente scientifico o letterario.

È evidente che questa bibliografia non è e non può essere esaustiva, se è vero, ad esempio, che un tema come quello della «coazione a ripetere» nell'inconscio coinvolge tutta o quasi la bibliografia psicoanalitica. Qui ci si è limitati a segnalare gli autori e le opere citati nel corso del testo, *anche se vi compaiono solo per un particolare o un semplice riferimento*.

Non è infrequente il caso in cui si siano richiamati in modo allusivo, vago e generale, autori od opere peraltro essenziali, come Damascius, Schelling, Heidegger, per la filosofia della differenza, e Vico, Péguy, per la ripetizione, ecc. Ciò è dipeso dal fatto che nel caso dei detti autori, non si è avuto occasione di esporre per se stessa la concezione che essi hanno della differenza o della ripetizione. In altri casi, viceversa, si è creduto necessario dare in sintesi il loro pensiero come accade, ad esempio, per Platone, Aristotele, Leibniz, Hegel o Nietzsche. Ma anche in tal caso, queste nostre sintesi restano del tutto insufficienti dal punto di vista della storia della filosofia, in quanto si sono date solo relativamente e ai fini della nostra ricerca. Si voglia dunque considerare che non soltanto manca qui un'analisi della teoria della differenza quale appare in molti autori assai autorevoli, ma che anche in quei casi ove si tenti una qualche analisi, essa resta parziale e non ha altra funzione che di frammento.

Le opere di alcuni autori (Platone, Aristotele, Leibniz, Hegel, Freud, Heidegger) sono indicate soltanto con un *passim*, dato che i temi della differenza o della ripetizione sono effettivamente presenti in tutta la loro opera. Indubbiamente non mancano opere che trattino della differenza o della ripetizione in modo più diretto di altre, ma queste sono citate nel testo. In altri casi, invece, e particolarmente per le opere di carattere più letterario, si sono citati solo taluni testi considerati «esemplari», quantunque l'intera opera dell'autore indicato sia imperniata sulla differenza e la ripetizione.

- | | |
|---|--|
| <p>ABEL, N. H.,
 <i>Oeuvres complètes</i>, Copenhagen,
 Kristiania, 1881</p> | <p>Teoria dei problemi,
 differenziale e determi-
 nazionale</p> |
| <p>ABELY, X.,
 <i>Les stéréotypies</i>, Paris, Dirion,
 1916</p> | <p>Le stereotipie in psi-
 chiatria</p> |
| <p>ADAMOV, A.,
 <i>La grande et la petite manoeuvre</i>,
 Paris, Gallimard, 1950 [<i>La gran-
 de e la piccola manovra</i>, in <i>Tea-
 tro</i>, Torino, Einaudi, 1961]</p> | <p>Le differenze imperso-
 nali</p> |
| <p>ALLEMANN, B.,
 <i>Hölderlin und Heidegger</i>, Zürich-
 Freiburg, Emmendingen, 1954</p> | <p>La differenza ontologi-
 ca in Heidegger</p> |
| <p>ALQUIÉ, F.
 <i>Le désir d'éternité</i>, Paris, Presses
 Universitaires de France, 1943</p> | <p>La ripetizione nell'in-
 conscio</p> |

ALTHUSSER, L., <i>Pour Marx</i> , Paris, Maspéro, 1965 [<i>Per Marx</i> , Roma, Editori Riuniti, 1967]	Differenza e contraddizione: logica strutturale della differenza
ALTHUSSER, L., BALIBAR, E., ESTABLET, R. e altri <i>Lire le Capital</i> , 2 voll., Paris, Maspéro, 1965 [<i>Leggere il capitale</i> , Milano, Feltrinelli, 1968]	
ARISTOTELE <i>Passim</i>	Logica e ontologia della differenza (differenza generica e specifica)
ARTAUD, A., * <i>Oeuvres complètes</i> , 7 voll., Paris, Gallimard, 1956-1967	Determinazione, teatro e pensiero
AXELOS, K., <i>Vers la pensée planétaire</i> , Paris, Editions de Minuit, 1964	La differenza ontologica e il gioco
BACHELARD, G., <i>Le rationalisme appliqué</i> , Paris, Presses Universitaires de France, 1949	Epistemologia del problema e della differenza
BALLANCHE, P., <i>Essais de palinogénésie sociale</i> , Paris, 1827-1832	Ripetizione, storia universale e fede
BEAUFRET, J., <i>Introduction au poème de Parménide</i> , Paris, Presses Universitaires de France, 1955	La differenza ontologica in Heidegger
<i>Hölderlin et Sophocle</i> , in <i>Hölderlin, remarques sur Oedipe, remarques sur Antigone</i> , Paris, Bibliothèque 10/18, 1966, pp. 7-42	La differenza, la forma del tempo e la cesura in Hölderlin

- BERGSON, H.,
Oeuvres, Paris, Presses Universitaires de France, Ed. du Centenaire, 1959
- Ripetizione fisica, contrazione, mutamento
- Ripetizione e memoria
- La differenziazione biologica
- Intensità, qualità, estensione
- BLANCHOT, M.,
L'espace littéraire, Paris, Gallimard, 1955 [*Lo spazio letterario*, Torino, Einaudi, 1967]
- Le livre à venir*, Paris, Gallimard 1959 [*Il libro a venire*, Torino, Einaudi, 1969]
- Le rire des dieux*, in «Nouvelle Revue Française», luglio 1965 [*Il riso degli dei*, in Klossowski, *Le leggi dell'ospitalità*, Milano, Sugar, 1968]
- La differenza, il pensiero e la morte: i simulacri
- BOLTZMANN, L.,
 * *Leçons sur la théorie des gaz*, Paris, Gauthier-Villars, 1898
- La differenza e il probabile
- BORDAS-DEMOULIN, J.,
Le cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences, Paris, 1843
- L'idea differenziale e l'interpretazione del calcolo
- BORGES, J. L.,
 * *Ficciones*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1956 [*Finzioni*, Torino, Einaudi, 1967]
- Caos, gioco, differenza e ripetizione
- BOULIGAND, G., DESGRANGES, P.,
Le déclin des absolus mathématico-logiques, Paris, Ed. d'Enseignement Supérieur, 1949
- Epistemologia del problema e della differenza in matematica

- BRUNSCHWIG, J.,
Dialectique et ontologie chez Aristote, in «Revue philosophique», 1964
 Differenza e dialettica aristotelica
- BUTLER, S.,
Life and Habit, London, Trübner & Co., 1878 [*La vie et l'habitude*, Paris, Gallimard, 1922]
Erewhon. Erewhon Revisited, London, J. M. Dent, 1960 [*Erewhon. Ritorno in Erewhon*, Milano, Adelphi, 1965]
 Ripetizione e abitudine
- BUTOR, M.,
Repertoire I, Paris, Editions de Minuit, 1960 [*Repertorio*, Milano, Il Saggiatore, 1961]
 Ripetizione e libertà in Raymond Roussel
- CAMUS, A.,
Le mythe de Sisyphe, Paris, Gallimard, 1942 [*Il mito di Sisifo*, Milano, Bompiani, 1956]
 Differenza e identità
- CANGUILHEM, G.,
Le normal et le pathologique, Paris, Presses Universitaires de France, 1966
 Epistemologia del problema e della differenza in biologia
- CARNOT, L.,
 * *Réflexions sur la métaphysique du calcul infinitésimal*, Paris, 1797
 Calcolo differenziale e problema
- CARROLL, L.,
 * *The Works of Lewis Carroll*, London, P. Hamlyn, 1965
 Problema, senso e differenza (l'oggetto = x)
- COHEN, H.,
Kants Theorie der Erfahrung, Bonn, Dümmlers, 1885
 Funzione delle qualità intensive nella *Critica della ragione pura*

- CUÉNOT, L.,
L'espèce, Paris, Doin, 1936
- DALCQ, A.,
L'oeuf et son dynamisme organisateur, Paris, Albin Michel, 1941
- DAMASCIUS
Dubitationes et solutiones de primis principiis, 2 voll., Paris, Ruelle, 1889
- DAMOURETTE, J., PICHON E.,
Essai de grammaire de la langue française, Paris, D'Astrey, 1911-1952
- DARWIN, C.,
On the Origin of Species, New York, New American Library, Mentor, 1958 [*L'origine della specie*, Torino, Boringhieri, 1967]
- DEQUOY, N.,
* *Axiomatique intuitionniste sans négation de la géométrie projective*, Paris, Gauthier-Villars, 1955
- DERRIDA, J.,
L'écriture et la différence, Paris, Editions du Seuil, 1967 [*La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1971]
- DUNS SCOTO, J.,
Commentaria Oxoniensia, Quaracchi, 1912-1914
- Eco, U.,
Opera aperta, Milano, Bompiani, 1962
- La differenza in biologia
- Intensità, individuazione e differenziazione biologica
- Dialettica neoplatonica della differenza
- Il «Ne» differenziale nel linguaggio
- Logica della differenza in biologia
- Distanza o differenza positiva secondo Griss, in logica e matematica
- Differenza e ripetizione nell'inconscio, nel linguaggio e nell'opera d'arte
- Univocità, distinzione formale e differenza individuante
- Simulacro, differenza e opera d'arte

- ELIADE, M.,
Le mythe de l'éternel retour, Paris, Gallimard, 1949 [*Il mito dell'eterno ritorno*, Torino, Boringhieri, 1968]
- ELIE, H.,
Le «complexe significable», Paris, Vrin, 1936
- FAYE, J.-P.,
 Interventi in *Débat sur le roman*, in «Tel Quel», 1964, n. 17
 * *Analogues*, Paris, Editions du Seuil, 1964
- FERENCZI, S., RANK, O.,
Entwicklungsziele der Psychoanalyse, in *Neue Arbeiten zur ärztlichen Psychoanalyse*, Wien, 1924
- FEUERBACH, L.,
Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, in *Sämtliche Werke*, 10 voll., Stuttgart, 1903-1911, vol. II [*Per la critica della filosofia hegeliana*, in *Opere*, Bari, Laterza, 1965]
- FÉVRIER, P.,
 * *Rapports entre le calcul des problèmes et le calcul des propositions*, in «C.R. Ac. des Sc.», aprile 1945
Manifestations et sens de la notion de complémentarité, in «Dialectica», 1948

Ripetizione, mito e fede

Senso e differenza in alcune logiche medievali

Differenza e ripetizione nell'opera d'arte

Il transfert e la ripetizione nell'inconscio

La differenza e il cominciamento in filosofia

Differenza e negazione in logica, in matematica e fisica

- FINK, E.,
Spiel als Weltsymbol, Stuttgart, Kolhammer, 1960 [*Le jeu comme symbole du monde*, Paris, Editions de Minuit, 1960]
- La differenza ontologica e il gioco
- FOUCAULT, M.,
Raymond Roussel, Paris, Gallimard, 1963
- Le prose d'Actéon*, in «Nouvelle Revue Française», marzo 1964 [Klossowski, *Le leggi dell'ospitalità*, Milano, Sugar, 1968]
- Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966 [*Le parole e le cose*, Milano, Rizzoli, 1967]
- Differenza, somiglianza, identità. La differenza e la ripetizione nel simulacro
- FREUD, S.,
Passim
- a partire dal 1918
- La ripetizione nell'inconscio
- Ripetizione, Eros e istinto di morte
- GIOACCHINO DA FIORE
L'Evangile éternel, Paris, Rieder, 1928
- Ripetizione, storia universale e fede
- GEOFFROY-SAINT-HILAIRE, E.,
Principes de philosophie zoologique, Paris, 1830
- Notions synthétiques et historiques de philosophie naturelle*, Paris, 1837
- Logica della differenza in biologia
- GHYKA, M.,
Le nombre d'or, 2 voll., Paris, Gallimard, 1931
- Ripetizione statica e dinamica, simmetria e dissimmetria

- GILSON, E.,
Jean Duns Scot, Paris, Vrin, 1952
- Differenza, analogia, univocità
- GOMBROWICZ, W.
Ferdydurke, Warszawa, Państwo-
 wy institut wydawniczy, 1956
 [*Ferdydurke*, Torino, Einaudi,
 1961]
- * *Cosmo*, Milano, Feltrinelli,
 1966.
- Caos, differenza e ripetizione
- GREDT, J.,
*Elementa philosophiae aristoteli-
 co-thomisticae*, I, Friburg, Her-
 der, 1956
- Analogia e logica della
 differenza in Aristote-
 le
- GRISS, G.-F.-C.,
 * *Logique des mathématiques in-
 tuitionnistes sans negation*, in
 «C. R. Ac. des Sc.», novembre
 1948
- * *Sur la négation*, Amsterdam,
 Bussum, 1948-1949
- Distanza o differenza
 positiva in logica e in
 matematica
- GUEROULT, M.,
*La philosophie transcendente de
 Salomon Matmon*, Paris, Alcan,
 1929
- L'évolution et la structure de
 la doctrine de la science chez
 Fichte*, Paris, Les Belles-Lettres,
 1930
- Filosofia della differen-
 za nel postkantismo
- Espace, point et vide chez Leib-
 niz*, in «Revue de métaphysique
 et de morale», 1946
- Distanza e differenza
 in Leibniz
- GUILLAUME, G.,
Passim
- Logica della differenza
 nel linguaggio

- GUIRAUD, P.,
Psychiatrie clinique, Paris, Le
 François, 1956, ried. della *Psy-*
chiatric du médecin clinicien,
 1922
Analyse du symptôme stéréoty-
pie, in «L'Encephale», novembre
 1936
- GURVITCH, G.,
Dialectique et sociologie, Paris,
 Flammarion, 1962 [*Dialettica e*
sociologia, Roma, Città Nuova,
 1968]
- HEGEL, G. W. F.,
Passim
- HEIDEGGER, M.,
Passim
- HEYTING, A.,
Mathematische Grundlagenfor-
schung, Intuitionismus, Beweis-
theorie, in «Ergebnisse der Ma-
thematik», 1934, n. 4 [Les fon-
dements mathématiques, intui-
tionnisme, théorie de la démon-
stration, Paris, Gauthier-Villars,
 1955]
- HÖLDERLIN, F.,
Anmerkungen zur Ödypus, An-
merkungen zur Antigone, in *Säm-*
tliche Werke, Stuttgart, Kohlham-
mer, 1952, vol. V [*Note all'Edi-*
po, Note all'Antigone, in *Scritti*
sulla poesia e frammenti, Torino,
 Boringhieri, 1958]
- Iterazioni e stereotipie
 in psichiatria
- Differenza e opposizio-
 ne nella dialettica
- Logica e ontologia del-
 la differenza (differen-
 za, negazione, opposi-
 zione, contraddizione).
- La differenza ontologi-
 ca (Essere, differenza
 e questione).
- Distanza o differenza
 positiva secondo Griss,
 in logica e matematica
- La differenza, la forma
 del tempo e la cesura.

- HUME, D.,
Treatise of Human Nature, London, 1739-40
- HYPPOLITE, J.,
Logique et existence, Paris, Presses Universitaires de France, 1953
- JOYCE, J.,
* *Finnegan's Wake*, London, Faber, 1939
- JUNG, C. G.
Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten, Zürich, 1928 [*L'io e l'inconscio*, Torino, Einaudi, 1946]
- KANT, I.,
Prolegomena, in *Werke*, 23 voll., Berlin, 1902-1955, vol. V [*Prolegomeni*, Bari, Laterza, 1967]
- Kritik der reinen Vernunft*, in *Werke*, cit., vol. IV [*Critica della ragion pura*, Bari, Laterza, 1965]
- KIERKEGAARD, S.,
Gjentagelsen, in *Samlede Vaerker*, 15 voll., Copenhagen-Kristiania, 1901-1936, vol. III [*La ripresa*, Milano, Comunità, 1954]
- Frygt af Baeven*, in *Samlede Vaerker*, cit., vol. III [*Timore e Tremore*, Milano, Comunità, 1948]
- Ripetizione fisica, contrazione, mutamento: il problema dell'abitudine
- Logica e ontologia della differenza in Hegel
- Caos, differenza e ripetizione
- Inconscio, problema e differenziazione
- Differenza interna e intrinseca
- L'indeterminato, il determinabile e la determinazione nell'Io penso e nell'Idea
- Differenza delle facoltà
- Ripetizione, differenza, libertà e fede.

- | | |
|---|---|
| <p>Begrebet Angest, in <i>Samlede Vaerker</i>, cit., vol. IV [<i>Il concetto dell'angoscia</i>, Firenze, Sansoni, 1953]</p> <p><i>Philosophiske Smuler</i>, in <i>Samlede Vaerker</i>, cit., vol. IV [<i>Briciole di filosofia</i>, Bologna, Zanichelli, 1962].</p> | <p>} Ripetizione, differenza, libertà e fede.</p> |
| <p>KLOSSOWSKI, P.,
 <i>Un si funeste désir</i>, Paris, Gallimard, 1963</p> <p><i>Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour</i>, in <i>Nietzsche cahiers de Royaumont</i>, Paris, Éd. de Minuit, 1966</p> <p>* <i>Le Baphomet</i>, Paris, Mercure, 1965 [<i>Il Bafometto</i>, Milano, Sugar, 1965]</p> | <p>} Il simulacro e la ripetizione: intensità, eterno ritorno e perdita di identità</p> |
| <p>LACAN, J.,
 <i>Le mythe individuel du névrosé</i>, Paris, C.D.U.</p> <p><i>Écrits</i>, Paris, Éditions du Seuil, 1966</p> | <p>} Differenza e ripetizione nell'inconscio: l'istinto di morte</p> |
| <p>LAGACHE, D.,
 <i>Le problème du transfert</i>, in «Revue française de psychanalyse», gennaio 1952</p> | <p>} Transfert, abitudine e ripetizione nell'inconscio</p> |
| <p>LALANDE, A.,
 <i>Les illusions évolutionnistes</i>, Paris, Alcan, 1930</p> <p><i>Valeur de la différence</i>, in «Revue philosophique», aprile 1955</p> | <p>} Differenza e identità</p> |

- LAPLANCHE, J. - PONTALIS, J.-B.,
Fantasma originaire, fantasmes des origines, origine du fantasme, in «Les temps modernes», aprile 1964.
- LAROCHE, E.,
Histoire de la racine NEM- en grec ancien, Paris, Klincksieck, 1949.
- LAUTMAN, A.,
Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques, Paris, Hermann, 1938.
Nouvelles recherches sur la structure dialectique des mathématiques, Paris, Hermann, 1939
Le problème du temps, Paris, Hermann, 1946
- LECLAIRE, S.,
La mort dans la vie de l'obsédé, in «La Psychanalyse», 1956, n. 2
A la recherche des principes d'une psychothérapie des psychoses, in «Évolution psychiatrique», II (1958)
Les éléments en jeu dans une psychanalyse, in «Cahiers pour l'analyse», 1966, n. 5
- LEIBNIZ, G. W.,
Passim
- LÉVI-STRAUSS, C.,
Tristes tropiques, Paris, Plon, 1955 [*Tristi Tropici*, Milano, Il Saggiatore, 1960]
- Differenza e ripetizione nel fantasma
- La «distribuzione» nel greco antico
- Idea dialettica, differenziale e teoria dei problemi
- Differenza e ripetizione nell'inconscio, e ruolo delle questioni (secondo J. Lacan)
- Logica e ontologia della differenza (continuità e indiscernibili, inconscio differenziale)
- Ripetizione statica e dinamica

- Le totémisme aujourd'hui*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962 [*Il totemismo oggi*, Milano, Feltrinelli, 1964]
 Differenza e somiglianza
- MAÏMON, S.,
Versuch über Transzendentalphilosophie, Berlin, VOS, 1790
 Idea differenziale e filosofia trascendentale della differenza
- MARX, K.,
Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, in *Werke*, Berlin, Dietz, 1957 sgg., vol. VIII [*Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, Roma, Editori Riuniti, 1964]
 Ripetizione e storia
- MEINONG, A.,
Ueber die Bedeutung des Weberischen Gesetzes, in «Zschr. f. Psych. u. Phys. d. Sinnesorg», XI (1896)
 Differenza e intensità
- MEYER, F.,
Problématique de l'évolution, Paris Presses Universitaires de France, 1954
 Logica della differenza in biologia
- MEYERSON, E.,
Passim
 Differenza e identità
- MILLER, J.-A.,
La suture, in «Cahiers pour l'analyse», 1966, n. 1
 Differenza e ripetizione nell'inconscio, secondo J. Lacan
- MILNER, J.-C.,
Le point du signifiant, in «Cahiers pour l'analyse», 1966, n. 3
 Ibidem

- | | |
|---|---|
| MUGLER, C.,
<i>Deux thèmes de la cosmologie grecque</i> , Paris, Klincksieck, 1953 | Funzione dell'eterno ritorno nel pensiero greco |
| NIETZSCHE, F.,
<i>Gesammelte Werke</i> , 23 voll., Musarion Ausgabe, München, 1923-29 | Ontologia della differenza e della ripetizione: volontà di potenza e eterno ritorno |
| ORTIGUES, E.,
<i>Le discours et le symbole</i> , Paris, Aubier, 1962 | Logica della differenza nel linguaggio, in G. Guillaume |
| OSBORN, H. F.,
<i>L'origine et l'évolution de la vie</i> , Paris, Masson, 1917 | Vita, differenza e problema |
| PALIARD, J.,
<i>Pensée implicite et perception visuelle</i> , Paris, Presses Universitaires de France, 1949 | Distanza e profondità |
| PÉGUY, C.,
<i>Passim</i> | Ripetizione, differenza, libertà e fede

Ripetizione, variazione e stile |
| PERRIER, E.,
<i>Les colonies animales et la formation des organismes</i> , Paris, Masson, 1881 | Differenziazioni e ripetizioni in biologia |
| PIAGET, J.,
<i>Introduction à l'épistémologie génétique</i> , Paris, Presses Universitaires de France, 1949. | Differenza e intensità |
| PLATONE
<i>Passim</i> | Logica e ontologia della differenza (il metodo della divisione e i simulacri) |

- PORFIRIO
Isagoge, trad. fr., Paris, Vrin
 Logica della differenza
 in Aristotele
- PRADINES, M.,
Traité de psychologie générale,
 Paris, Presses Universitaires de
 France, 1943
 Profondità, distanza,
 intensità
- PROCLUS
*Commentaires sur le 1^{er} livre des
 Eléments d'Euclide*, trad. fr., Pa-
 ris, Desclée de Brouwer
 Dialettica neoplatonica
 della differenza; Idea
 e problema
- Commentaire du Parménide*, trad.
 fr., Paris, Leroux
- PROUST, M.,
 * *A la recherche du temps per-
 du*, Paris, Gallimard, 1927 [*Alla
 ricerca del tempo perduto*, Tori-
 no, Einaudi, 1961, 3 voll.]
 Differenza e ripetizio-
 ne nell'esistenza vissu-
 ta
- RENOUVIER, C.,
*Les labyrinthes de la métaphysi-
 que*, in «*La critique philosophi-
 que*», VI (1877)
 Esame critico delle teo-
 rie del calcolo differen-
 ziale
- RICOEUR, P.,
De l'interprétation, Paris, Edi-
 tions de Seuil, 1965 [*Della in-
 terpretazione*, Milano, Il Saggia-
 tore, 1967]
 Differenza e ripetizio-
 ne nell'inconscio secon-
 do Freud
- ROBBE-GRILLET, A.,
 * *Passim*
 Differenza e ripetizio-
 ne, gli spostamenti e i
 travestimenti
- ROSENBERG, H.,
The Tradition of the New, New
 York, Horizon Press, 1959 [*La
 tradizione del nuovo*, Milano, Fel-
 trinelli, 1964]
 Ripetizione, teatro e
 storia

- | | |
|--|---|
| ROSNY, J.-H.,
<i>Les sciences et le pluralisme</i> , Paris, Alcan, 1922 | Intensità e differenza |
| ROUGIER, L.,
<i>En marge de Curie, de Carnot et d'Einstein</i> , Paris, Chiron, 1922 | Intensità, dissimmetria e differenza |
| ROUSSEAU, J.-J.,
<i>La Nouvelle Héloïse</i> , Paris, Garnier, 1960 [<i>La nuova Eloisa</i> , 2 voll., Milano, Rizzoli, 1964] | Il tentativo di ripetizione nella vita psichica |
| ROUSSEL, R.,
* <i>Passim</i> | Differenza e ripetizione, variazione e stile |
| RUSSELL, B.,
<i>The Principles of Mathematics</i> , London, Allen and Unwin, 1903
[<i>I principi della matematica</i> , Milano, Longanesi, 1963] | Differenza, distanza, intensità |
| RUYER, R.,
<i>Eléments de psychobiologie</i> , Paris, Presses Universitaires de France, 1946
<i>La genèse des formes vivantes</i> , Paris, Flammarion, 1958.
<i>Le relief axiologique et le sentiment de la profondeur</i> , in «Revue de métaphysique et de morale», luglio 1956 | }
La differenziazione biologica

Profondità, differenza, opposizione |
| SAUSSURE, F., de,
<i>Cours de linguistique générale</i> , Paris, Payot, 1955 ¹ [<i>Corso di linguistica generale</i> , Bari, Laterza, 1967] | Logica strutturale della differenza nel linguaggio |

- | | |
|---|--|
| SCHELLING, F. W.,
<i>Essais</i> , Paris, Aubier, 1969
<i>Die Weltzeit</i> , in <i>Sämmtliche Werke</i> , 14 voll., Stuttgart-Ausgabe, 1865 sgg. | } Differenza, potenza e fondo |
| SCHUHL, P.-M.,
<i>Études platoniciennes</i> , Paris, Presses Universitaires de France, 1960 | |
| SELME, L.,
<i>Principe de Carnot contre formule empirique de Clausius</i> , Paris, Givors, 1917 | Ripetizione, variazione e stile in Platone |
| SERVIEN, P.,
<i>Principes d'esthétique</i> , Paris, Boivin, 1935
<i>Science et poésie</i> , Paris, Flammarion, 1947 | } Intensità, differenza e entropia |
| SIMONDON, G.,
<i>L'individu et sa genèse physico-biologique</i> , Paris, Presses Universitaires de France, 1964 | |
| SOLLERS, P.,
Intervento in <i>Débat sur le roman</i> , in «Tel Quel», 1964, n. 17
* <i>Drame</i> , Paris, Éditions du Seuil, 1965 | } Uguaglianza e ripetizione |
| SPINOZA, B.,
<i>Etica</i> , Torino, Boringhieri, 1963 | |
| TARDE, G.,
<i>Passim</i> | } Differenza, singolarità e individualità |
| | |
| | } Problema, differenza e ripetizione nell'opera d'arte |
| | |
| | } Univocità, distinzione formale e differenza individuante |
| | |
| | } Differenza e ripetizione come categorie della Natura e dello Spirito |
| | |

- TOURNIER, M.,
* *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Paris, Gallimard, 1967
- TRUBECKOJ, N.,
Grundzüge der Phonologie, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1958 [*Fondamenti di fonologia*, Torino, Einaudi, 1971]
- VERRIEST, G.,
* *Evariste Galois et la théorie des équations algébriques*, in E. GALOIS, *Oeuvres mathématiques*, Paris, Gauthier-Villars, 1961
- VIALLETON, L.,
Membres et ceintures des vertébrés tétrapodes, Paris, Doin, 1924
- VICO, G. B.,
La scienza nuova, Bari, Laterza, 1953
- VUILLEMIN, J.,
L'héritage kantien et la révolution copernicienne, Paris, Presses Universitaires de France, 1954
- La philosophie de l'algèbre*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962
- WAHL, J.,
Passim
- WARRAIN, F.,
L'oeuvre philosophique de Hoëné Wronski, 3 voll., Paris, Vega, 1933-38
- L'altro e la differenza
- Logica strutturale della differenza nel linguaggio
- Teoria dei problemi e determinazione in Galois
- La differenziazione biologica
- Ripetizione e storia universale
- Filosofia della differenza nel postkantismo, e funzione delle quantità intensive nell'interpretazione di H. Cohen.
- Teoria dei problemi e determinazione in Abel e Galois
- Dialettica e differenza
- Filosofia della differenza in Wronski

- WEISMANN, A.,
Essais sur l'hérédité et la sélection naturelle, Paris, Reinwald, 1892
- La differenza in biologia
- WRONSKI, H.,
 * *Philosophie de l'infini*, Paris, Didot, 1814
 * *Philosophie de la technie algorithmique*, in *Oeuvres mathématiques*, Paris, Hermann, 1817
- L'idea differenziale e l'interpretazione del calcolo

Indice

Introduzione, di Michel Foucault

Prefazione

Introduzione. - Ripetizione e differenza

Ripetizione e generalità: prima distinzione dal punto di vista dei comportamenti, 9. — I due ordini della generalità: somiglianza e uguaglianza, 11. — Seconda distinzione dal punto di vista della legge, 12. — Ripetizione, legge della natura e legge morale, 14. Lineamenti di una filosofia della ripetizione secondo Kierkegaard, Nietzsche e Péguy, 16. — Il vero movimento, il teatro e la rappresentazione, 21. Ripetizione e generalità: terza distinzione dal punto di vista del concetto, 26. — La comprensione del concetto e il fenomeno del «blocco», 26. — I tre casi di «blocco naturale» e la ripetizione: concetti nominali, concetti della natura, concetti della libertà, 27. La ripetizione non si esplica attraverso l'identità del concetto né attraverso una condizione soltanto negativa, 33. — Le funzioni dell'«istinto di morte»: la ripetizione nel suo rapporto con la differenza, e in quanto esige un principio positivo. (Esempio dei concetti della libertà), 34. Le due ripetizioni: per identità del concetto e condizione negativa; per differenza ed eccesso nell'idea. (Esempi dei concetti naturali e nominali), 39. — Il nudo e il travestito nella ripetizione, 45. Differenza concettuale e differenza senza concetto, 49. — Ma il concetto della differenza (Idea) non si riduce a una differenza concettuale, così come l'essenza positiva della ripetizione non si riduce a una differenza senza concetto, 50.

I. La differenza in sé

La differenza e il fondo oscuro, 53. — Se si debba rappresentare la differenza. I quattro aspetti della rappresentazione (quadruplici radici), 55. — Il felice momento, la differenza, il Grande e il Piccolo, 56.

Differenza concettuale: la più grande e la più perfetta, 56. — La logica della differenza secondo Aristotele, e la confusione del concetto della differenza con la differenza concettuale, 57. — Differenza specifica e differenza generica, 59. — I quattro aspetti, o la subordinazione della differenza: identità del concetto, analogia del

giudizio, opposizione dei predicati, somiglianza del percer pito, 60. — La differenza e la *rappresentazione organica*, 64.

Univocità e differenza, 65. — I due tipi di distribuzione, 66. — Impossibilità di riconciliare l'univocità e l'analogia, 69. — I momenti dell'univoco: Scoto, Spinoza, Nietzsche, 71. — La ripetizione nell'eterno ritorno definisce l'univocità dell'essere, 73.

La differenza e la *rappresentazione orgiaca* (l'in-finitamente grande e l'infinitamente piccolo), 76.

— Il fondamento come ragione, 77. — Logica e ontologia della differenza secondo Hegel: la contraddizione, 79. — Logica e ontologia della differenza secondo Leibniz: la vice-dizione (continuità e indiscernibili), 82. — Come la rappresentazione orgiaca o infinita della differenza non sfugga ai quattro aspetti precedenti, 86.

La differenza, l'affermazione e la negazione, 88.

— L'illusione del negativo, 92. — L'eliminazione del negativo e l'eterno ritorno, 94.

Logica e ontologia della differenza secondo Platone, 102. — Le figure del metodo della divisione: i pretendenti, la prova-Fondamento, le domande problemi, il (non)-essere e lo statuto del negativo, 105.

Ciò che è decisivo nel problema della differenza: il simulacro, la resistenza del simulacro, 112.

II. La ripetizione per sé

La ripetizione: qualcosa è cambiato, 119. — *Prima sintesi del tempo*: il presente vivente, 120. — Habitus, sintesi passiva, contrazione, contemplazione, 123. — Il problema dell'abitudine, 126. *Seconda sintesi del tempo*: il passato puro, 134. — La Memoria, il passato puro e la rappresentazione dei presenti, 134. — I quattro paradossi del passato, 137. — La ripetizione nell'abitudine e nella memoria, 139. — Ripetizione materiale e spirituale, 141.

Cogito cartesiano e cogito kantiano, 144. — L'indeterminato, la determinazione, il determinabile, 144. — L'io incrinato, l'io passivo e la forma vuota del tempo, 146. — Insufficienza della memoria: la terza *sintesi del tempo*, 148. — Forma, ordine, insieme e serie del tempo, 149. — La ripetizione nella terza sintesi: sua condizione per difetto, suo agente di metamorfosi, suo carattere incondizionato, 151. — Il tragico e il comico, la storia, la fede, dal punto di vista della ripetizione nell'eterno ritorno, 153 n.

La ripetizione e l'inconscio-, «Al di là del principio del piacere», 158. — La prima sintesi e il legame: Habitus, 159. — Seconda sintesi: gli oggetti virtuali e il passato, 162. — Eros e Mnemosine, 168. — Ripetizione, spostamento e travestimento: la differenza, 170. — Conseguenze per la natura dell'inconscio: inconscio seriale, differenziale e interrogante, 174. — Verso la terza sintesi o il terzo «al di là»: l'io narcisistico, l'istinto di morte e la forma vuota del tempo,

180. — Istinto di morte, opposizione e ripetizione materiale, 182. — Istinto di morte e ripetizione nell'eterno ritorno, 183.

Somiglianza e differenza, 190. — Che cos'è un sistema?, 192. — Il triste precursore e il «differenziarne», 194. — Il sistema letterario, 197. — Il fantasma o simulacro, e le tre figure dell'identico in rapporto alla differenza, 201.

La vera motivazione del platonismo sta nel problema del simulacro, 205. — Simulacro e ripetizione nell'eterno ritorno, 208.

III. L'immagine del pensiero

Il problema dei presupposti in filosofia, 211. — Primo postulato: il principio della *Cogitatio natura universalis*, 214.

Secondo postulato: l'ideale del senso comune, 216. — Il pensiero e la doxa, 218. — Terzo postulato: il modello del riconoscimento, 220. — Ambiguità della Critica kantiana, 222. — Quarto postulato: l'elemento della rappresentazione, 224.

Teoria differenziale delle facoltà, 226. — L'uso discordante delle facoltà: violenza e limite di ciascuna, 227. — Ambiguità del platonismo, 230. —

Pensare: sua genesi nel pensiero, 232.

Quinto postulato: il «negativo» dell'errore, 240. — Problema della bestialità, 244.

Sesto postulato: il privilegio della designazione, 248. — Senso e proposizione, 250. — I paradossi del senso, 252. — Senso e problema, 254. — Settimo postulato: la modalità delle soluzioni, 256. — L'illusione delle soluzioni nella dottrina della verità, 258. — Importanza ontologica e epistemologica della categoria di problema, 262.

Ottavo postulato: il risultato del sapere, 266.

— Cosa significa «apprendere»? , 267. — Ricapitolazione dei postulati, come ostacoli a una filosofia della differenza e della ripetizione, 270.

IV. Sintesi ideale della differenza

L'idea come istanza problematica, 273. — Indeterminato, determinabile e determinazione: la differenza, 275.

Il differenziale, 277. — La quantitatività e il principio della determinabilità, 278. — La quali-tatività e il principio di determinazione reciproca, 280. — La potenzialità e il principio di determinazione completa (la forma seriale), 285.

Inutilità dell'infinitamente piccolo nel calcolo differenziale, 286. — Differenziale e problematico, 290. — Teoria dei problemi: dialettica e scienza, 291.

Idea e molteplicità, 295. — Le strutture: loro criteri, i tipi d'idee, 298. — Procedimento della vice-dizione: il singolare e il regolare, il notevole e l'ordinario, 306.

L'idea e la teoria differenziale delle facoltà, 309. — Problema e domanda, 314. — Gli imperativi e il gioco, 318.

L'Idea e la ripetizione, 322. — La ripetizione, il notevole e l'ordinario, 325. — l'illusione del negativo, 326. — Differenza, negazione e opposizione, 327. — Genesi del negativo, 332.

Idea e virtualità, 336. — La realtà del virtuale: *ens omni modo...*, 337. — Differenziazione e differenziazione; le due metà dell'oggetto, 337. —

I due aspetti di ciascuna metà, 338. — La distinzione del virtuale e del possibile, 340. — L'inconscio differenziale: il *distinto-oscuro*, 344.

La differenziazione come processo di attualizzazione dell'idea, 345. — I dinamismi o drammi, 348. — Universalità della drammatizzazione, 352. — La nozione complessa di differenziazione, 355.

V. Sintesi asimmetrica del sensibile

La differenza e il diverso, 357. — Differenza e intensità, 358.

L'annullamento della differenza, 359. — Buon senso e senso comune, 360. — La differenza e il paradosso, 365.

Intensità, qualità, estensione: l'illusione dell'annullamento, 366. — La profondità o *spatium*, 368.

Primo carattere dell'intensità: il disuguale in sé, 373. — Funzione del disuguale nel numero, 375. — Secondo carattere: affermare la differenza, 376. — L'illusione del negativo, 378. — L'essere del sensibile, 379. — Terzo carattere: l'implicazione, 381. — Differenza di natura e differenza di grado, 383. — L'energia e l'eterno ritorno, 386. — La ripetizione nell'eterno ritorno non è qualitativa né estensiva, ma intensiva, 387.

Intensità e differenziale, 392. — Funzione dell'individuazione nell'attualizzazione dell'idea, 394. — Individuazione e differenziazione, 396. — L'individuazione è intensiva, 396. — Differenza individuale e differenza individuante, 397. — *Perplicazione*, «implicazione», «esplicazione», 404.

Evoluzione dei sistemi, 408. — I centri di avvolgimento, 409. — Fattori individuanti, Io ed Ego, 411. — Natura e funzione dell'altro nei sistemi psichici, 415.

Conclusione. - Differenza e ripetizione

Critica della rappresentazione, 419. — Inutilità dell'alternativa finito-infinito, 422. — Identità, somiglianza, opposizione e analogia: in che modo tradiscono la differenza (le quattro illusioni), 424. — Ma come tradiscono anche la ripetizione, 430.

Il fondamento come ragione: i suoi tre sensi, 433. — Dal fondamento al senza-fondo, 436. — Individuazioni impersonali e singolarità preindividuali, 440.

Il simulacro, 442. — Teorie delle Idee e dei problemi, 444. —

L'Altro, 447. — I due tipi di gioco: loro caratteri, 448. — Critica delle categorie, 452.

La ripetizione, l'identico e il negativo, 454. — Le due ripetizioni, 456. — Patologia e arte, stereotipia e reiterazione: l'arte come luogo di coesistenza di tutte le ripetizioni, 460. — Verso una terza ripetizione, ontologica, 464.

La forma del tempo e le tre ripetizioni, 467. — Forza selettiva della terza: l'eterno ritorno e Nietzsche (i simulacri), 471. — Ciò che non torna, 472.

— I tre sensi dello Stesso: l'ontologia, l'illusione e l'errore, 476. — Analogia dell'essere e rappresentazione, univocità dell'essere e ripetizione, 477.

Bibliografia